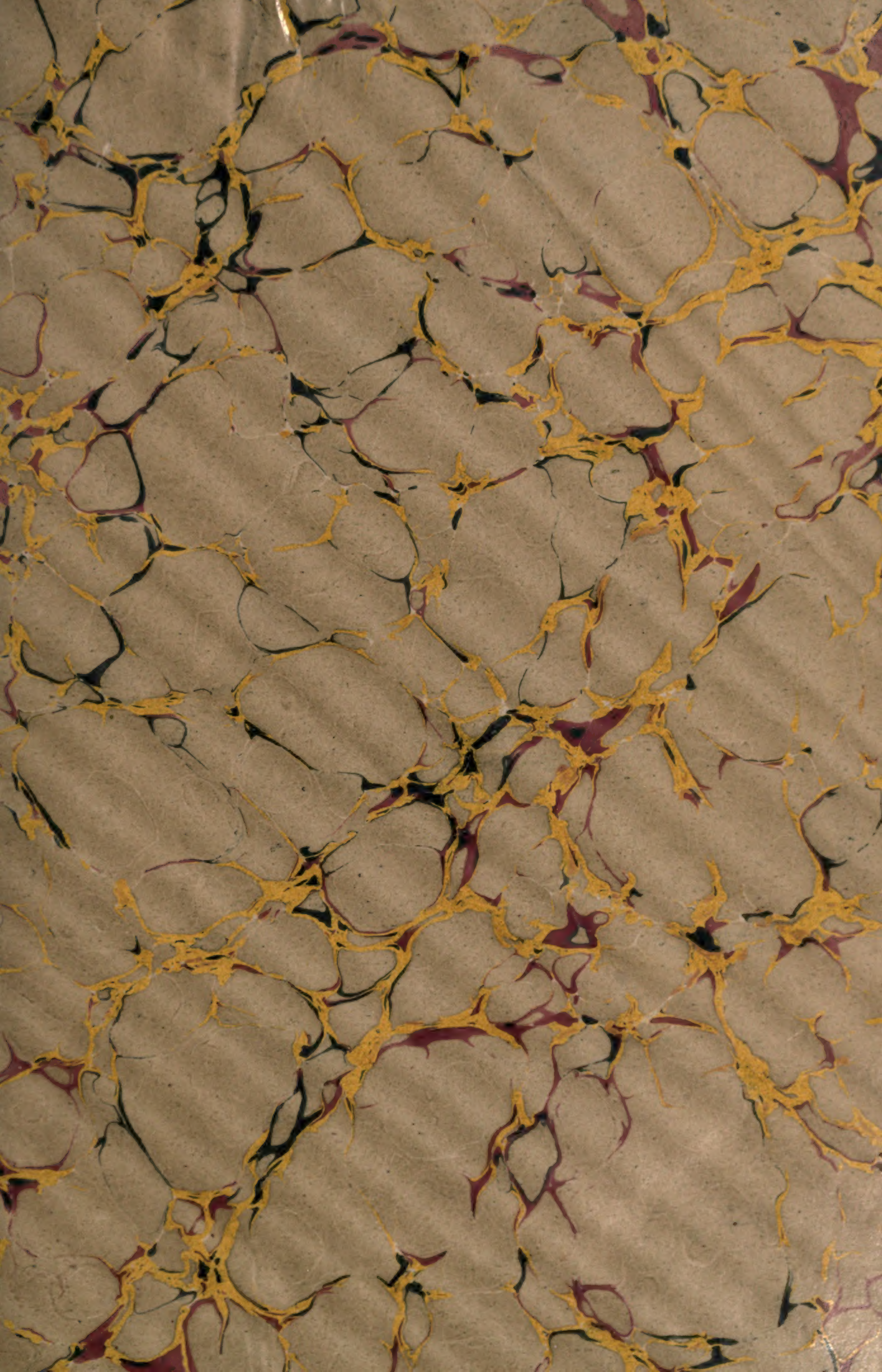

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY





REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SEPTIÈME ANNÉE

XIII

(JANVIER A JUIN 1882)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille.

—

1882

L'ESTHÉTIQUE MUSICALE EN FRANCE

PREMIER ARTICLE

LES ÉLÉMENTS MUSICAUX. LA PSYCHOLOGIE DE LA MUSIQUE VOCALE

La philosophie du beau et de l'art, l'esthétique générale, comme on l'appelle, s'est développée plus lentement et a produit moins d'ouvrages en France qu'en Allemagne. L'esthétique spéciale, celle qui recherche les principes d'un art particulier en ne s'occupant que de celui-là, a marché dans notre pays d'un pas moins rapide encore et a suscité un nombre encore moindre de livres théoriques. Les critiques distingués, éminents même, ne nous ont manqué en aucun genre. Ces esprits toujours éveillés, souvent aussi instruits, aussi sérieux que brillants, ont saisi toutes les occasions de rappeler les lois invariables, les règles permanentes et ont exercé par là d'heureuses influences. Il en est peu qui aient osé entreprendre la philosophie aussi complète que possible de tel ou tel art. Cela est surtout vrai de la musique, dont il n'est pas aisé de parler avec quelque autorité si l'on ne l'a étudiée et même pratiquée. Ceux qui n'en ont aucune culture n'éprouvent guère la tentation d'en pénétrer l'essence et d'en écrire la psychologie. Ils sentent bien qu'ici ni l'esprit et ses saillies, ni les digressions ingénieuses, ni les descriptions, ni les effets de style ne réussiraient à voiler l'absence de notions précises. D'autres au contraire, fins connaisseurs, juges exercés, possédant en érudits l'histoire de l'art musical, et en hommes du métier, les détails de la technique, veulent bien raisonner la plume à la main sur ce charmant sujet; mais ils nient que ce soit là philosopher. Quelquefois même, un de leurs plaisirs est de jeter des pierres dans les vitres des esthéticiens dont la maison pourtant, sinon la chambre, est la même que la leur.

Néanmoins, malgré les difficultés de la tâche et les études anté-

rieures qu'elle exige ; malgré les railleries que de spirituels critiques n'épargnent ni aux musicographes ni aux psychologues, cette partie de la philosophie de l'art n'a pas été absolument négligée dans notre temps parmi nous. On ne pouvait l'oublier tout à fait en ce pays où Rameau, J.-J. Rousseau, Grétry, Antoine Reicha, Choron et de La Fage, pour ne parler que des plus anciens, ont ouvert les voies de l'observation méthodique. Mais il faut arriver jusqu'à ces vingt dernières années pour rencontrer un traité complet sur la matière. Il est vrai que celui-là présente la plupart des caractères exigés : le savoir technique, l'analyse philosophique, la clarté du raisonnement et de l'exposition. C'est en étudiant d'abord l'ouvrage intitulé *La philosophie de la musique*, par M. Charles Beauquier [1], que j'essayerai de constater à quel degré l'intelligence française a porté le développement de l'esthétique musicale et quels sont les progrès dont cette science est encore susceptible. Quoiqu'il date de quinze ans, ce traité a gardé la plus grande partie de la valeur qui lui a procuré le succès et qui le rendrait aujourd'hui digne de la réimpression. Je ne serai donc que juste en le prenant pour point de départ de mes présentes études. J'en rapprocherai les travaux les plus récents ; et, chemin faisant, je me réserve de traiter moi-même les questions qui me paraîtront avoir besoin d'être encore approfondies.

I

Dans une courte introduction, M. Ch. Beauquier avertit le lecteur de ce que n'est pas son livre et de ce qu'il est. Son ouvrage, dit-il, n'est pas un traité de théorie musicale au sens technique du mot ; ce n'est pas non plus un livre d'acoustique, fondé à la fois sur la physique du son et sur la physiologie de l'oreille ; encore bien moins est-ce une de ces esthétiques allemandes, lesquelles, à propos de musique, renferment un système complet sur la nature, sur l'homme et sur Dieu, et où l'être et le devenir, l'objectif et le subjectif se heurtent et se combattent dans la plus obscure mêlée. Qu'est-ce donc alors que ce petit volume ? La couverture le dit : c'est une *Philosophie de la musique ;* et la couverture ne ment pas.

Dès les premières pages, on sent qu'on a affaire à un esprit philosophique. Quoique l'auteur se défende modestement d'être autre

1. Paris, Germer Baillière, 1866. Sous le titre de *La musique et le drame, étude d'esthétique*, M. Ch. Beauquier a publié, en 1877, un autre ouvrage que j'examinerai quand j'en arriverai à la question des caractères psychologiques de l'opéra.

chose qu'un simple guerillero de la philosophie, il procède en chercheur soumis à la discipline de la méthode. Son principal instrument d'investigation est l'analyse psychologique ; il y joint un emploi discret des notions les plus certaines de la physiologie et de l'acoustique. Enfin, sans l'avouer, mais sans le nier non plus, il demande les explications dernières à la métaphysique, et à cette métaphysique qui, depuis Leibniz, s'appelle le dynamisme.

Il raconte en peu de mots comment lui est venue l'idée de son livre. La musique que nous entendons à l'Opéra nous ravit ; en sortant, les bruits de la rue nous déplaisent. Cependant, dehors comme dans la salle de l'Opéra, ce qui frappe l'oreille, ce sont des vibrations de l'air. Entre les unes et les autres, d'où vient donc la différence quant à l'impression que j'en reçois ? Autre question : les mélodies chantées à l'Opéra et les quadrilles de barrière joués sur les orgues de Barbarie appartiennent à l'art musical : de part et d'autre, nous avons de la tonalité, de l'ordre, de la proportion, une construction qui révèle une pensée. Et pourtant, si peu que l'écoutant ait de culture et de goût, tandis qu'il est charmé par la mélodie de l'Opéra, le quadrille joué par l'orgue lui déplaît, quelquefois même l'agace autant qu'un bruit importun. D'où vient cette seconde différence ?

A force d'agiter ces deux questions, l'auteur s'aperçut un jour qu'elles n'étaient autres que le double problème de l'essence de la musique et du beau musical, et qu'elles le jetaient en pleine esthétique, lui qui jusque-là n'avait pu prononcer ce nom d'esthétique sans effroi. La curiosité fut plus forte que la crainte : il prit son parti et plongea dans les eaux profondes. Il ne s'y est point noyé, tant s'en faut. Après les avoir sondées et parcourues en nageur habile, il en a rapporté des observations de valeur diverse, mais toutes dignes d'attention. Quelques-unes sont fécondes, plus fécondes peut-être qu'il ne l'a lui-même pensé.

Pour découvrir quels sont les éléments qui constituent l'art musical, il choisit comme sujet d'analyse une mélodie simple, l'air connu de tous : *Au clair de la lune*. Mais il juge avec raison que cette première analyse doit être précédée d'une étude de la matière que façonne l'art musical, c'est-à-dire du son.

D'accord avec la science, il admet que la matière est toujours en mouvement, en vibration. Les vibrations de la matière, quel que soit le milieu qui nous les transmette, sont senties par l'œil comme lumière, par le tact comme chaleur, par l'oreille comme sons. Le son, c'est donc le mouvement de la matière perçu par nous selon l'organisation spécifique de notre appareil auditif. Mais il est bien

permis de dire que, si la matière est toujours en mouvement, en vibration, le mouvement, la vibration est la vie propre de la matière. D'où cette conséquence, que l'auteur tirera plus tard, mais qu'il aurait pu tirer tout de suite, que l'homme, en percevant par l'ouïe certaines vibrations des corps, perçoit du même coup quelque chose de la vie de la matière, tantôt plus, tantôt moins. Les sons, on l'entrevoit dès à présent, seraient donc expressifs de la nature intime des êtres, ces êtres ne fussent-ils que des corps bruts ; et la musique, de ce côté, ne laisserait pas que d'être éclairée par la métaphysique.

Cela dit, revenons avec notre auteur à l'air populaire de Lulli. Quelle qu'en soit la simplicité, cet air est une œuvre musicale. Comme tel, il doit renfermer tous les éléments musicaux. On les y trouve, en effet. Considéré en lui-même, le son s'y présente avec ses trois caractères, la hauteur, l'intensité, le timbre. Envisagé par rapport à la durée, le son, dans cet air, est soumis au rythme, à la mesure, au mouvement. Maintenant, quel est le rôle, quelle est l'importance de chacun de ces éléments et son influence respective sur l'homme ? Négligeons ce que cette analyse offre de très connu, et notons seulement ce que l'auteur a mieux vu et mieux fait voir que d'autres.

Il ne cherche pas comment l'homme a été amené à agrandir les sons. Mais il remarque justement que, par la hauteur, le son devient plus distinct, plus saillant et plus agréable, pourvu que la hauteur, à ses deux extrémités, ne dépasse pas certaines limites. Si les sons successifs ne sont séparés que par de minimes intervalles, ils ne se distinguent plus et retombent dans la confusion caractéristique du bruit. Des intervalles assez grands sont donc nécessaires. De là les gammes. Malgré certains traits de similitude, les gammes diffèrent comme l'organisation physiologique des peuples. La gamme européenne, la nôtre, est celle qui accorde le plus à l'intelligence, le moins possible aux sens, et qui, par conséquent, répond le mieux aux exigences d'une œuvre d'art. Ses plus petits intervalles, le ton et le demi-ton, sont très distincts. Elle a aussi de grands intervalles que l'oreille admet et qui lui plaisent, quoique inégalement. L'intervalle le plus satisfaisant est l'octave. La quinte est le degré intermédiaire le plus naturel entre une note et son octave. La tierce tient le milieu entre la tonique et la quinte ; elle diminue le saut. Mais, quand un morceau finit sur la tierce, on éprouve comme un désir imparfaitement contenté, et, quoique cette légère déception ne soit pas sans charme, l'auditeur rétablit la tonique et s'y repose. Tels sont les caractères, les avantages, les diversités de la hauteur, et telles en

sont les relations avec l'oreille humaine, surtout dans notre système musical.

En étudiant la hauteur, M. Ch. Beauquier ne dit rien encore de l'expression qui pourtant s'y rattache ; mais il en parle brièvement à propos de l'intensité. Il constate que, entre un son très faible qui agite à peine les nerfs de l'oreille et un son violent qui peut aller jusqu'à les briser, il y a place pour une foule de sensations agréables qui sont pour la musique autant de moyens d'action sur les auditeurs. Cet élément, l'intensité, qui modifie puissamment la sensibilité, a donc une grande importance, pourvu qu'il reste dans la moyenne. L'auteur, toutefois, n'indique pas ici avec précision ce qui peut être exprimé par les nuances de l'intensité.

Il est plus explicite à l'égard du troisième caractère du son musical. Après une exposition lucide de la théorie physique et physiologique du timbre, conforme aux récentes analyses de la science, il insiste sur l'importance extrême de cet élément de l'art. « C'est dans le timbre, dit-il, que réside un des plus grands moyens d'expression. Ne dit-on pas d'un timbre qu'il est tendre, sévère, ému, sombre, amoureux, etc. ? Les passions diverses qui émeuvent l'homme agissent sur l'organisation de l'instrument vocal et modifient par conséquent la nature des sons. La trachée-artère dilatée ou comprimée produit un son différent. La colère, la pitié, la joie, la douleur timbre la voix chacune à sa manière et d'une façon si bien caractérisée que, quand même le sens des paroles échapperait, le son seul en lui-même parlerait quelquefois assez clairement. L'amour donne à la voix un timbre d'un charme étrange ; elle devient plus douce, plus souple et plus élevée. Aussi n'est-ce pas arbitrairement que les ténors au théâtre jouent toujours les amoureux et sont invariablement les rivaux heureux des basses-tailles ou des barytons, que leur organe rude et grave condamne aux fureurs de la jalousie et aux désespoirs de l'amour méconnu [1]. »

Voilà un passage remarquable et de grande portée. Plus d'une fois, dans le courant de cette étude, nous le rappellerons et nous le rapprocherons avec soin des lignes suivantes : « Ces rapports indirects du timbre avec les sentiments dont il est le reflet sont utilisés par la musique vocale, qui en tire un de ses plus puissants moyens d'expression. Quant à la musique instrumentale, le timbre y joue un rôle tout autre, mais d'une plus grande importance encore. C'est lui, en effet, qui forme le caractère des instruments, leur personnalité, qui fait autant de voix distinctes de toutes les voix qui chantent dans un

1. *Philosophie de la musique*, pages 15-16.

orchestre et donne à chaque acteur de ce drame musical un type particulier [1]. »

Ce langage aussi juste que frappant en ce qui a trait à l'importance du timbre dans l'orchestre, révèle un musicien de naissance et un esprit pénétrant. Toutefois, il faudra chercher en temps et lieu si les instruments ayant, grâce au timbre, une personnalité, une voix distincte, un chant à eux, un rôle particulier d'acteur dans un drame, il est exact de dire que le timbre agit, dans la musique instrumentale, tout autrement que dans la musique vocale. C'est sur ce point que nous différons le plus avec l'auteur ; mais même sur ce point, moyennant de bonnes explications, nous pourrions nous accorder avec lui.

Son analyse du rythme est encore plus étendue et plus instructive, quoiqu'il ne soit pas impossible d'y faire quelques utiles additions. Voulez-vous, dit-il, isoler le rythme ? Au lieu de chanter l'air : *Au clair de la lune*, tambourinez-le avec les doigts sur la table. Les intonations ont disparu. Il ne reste plus que deux choses : la valeur respective des notes et le retour périodique de membres semblables symétriquement arrangés. Mais ces deux éléments ne sont rien moins que l'ordre dans la durée, non point par l'uniformité, mais par la conciliation heureuse de l'un et du divers.

Le rythme exerce une action énergique sur la sensibilité physique de l'homme. En concluerons-nous, avec l'auteur, que, pour en goûter le plaisir, le système nerveux suffise ? Sans doute les sauvages, les enfants, les animaux même sont sensibles au rythme qui ébranle les fibres nerveuses avec ordre et dont les commotions peuvent être subies, que l'intelligence intervienne ou non. Mais en même temps que le rythme est mouvement, secousse, ébranlement, il est ordre, régularité, arrangement périodique. Que le plaisir de la secousse et, qu'on nous passe le mot, du coup de fouet, s'adresse surtout aux nerfs de l'auditeur, c'est évident ; mais il y a un autre plaisir éprouvé, celui que cause l'ordre compris par la raison et goûté par l'âme. Le rythme a donc un aspect intelligible, dont ne jouit ni le sauvage ni l'animal et dont l'homme ressent le charme intime. Platon, l'observateur merveilleux, a mis en vive clarté cet élément intellectuel du rythme et le sentiment que nous en éprouvons à l'exclusion des autres animaux. Dans le dialogue les *Lois*, l'Athénien, qui n'est autre que Platon lui-même, dit à ses deux interlocuteurs : « Voyez donc si ce que je prétends ici est vrai et pris dans la nature. Je dis qu'il n'est presque aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse

1. *Ibidem.*

tenir son corps ou sa langue dans un état tranquille, et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et pour crier ; aussi voit-on les uns sauter et bondir, comme portés par un secret plaisir à danser et à s'ébattre, tandis que les autres poussent toutes sortes de cris. Mais aucun animal n'a le sentiment de l'ordre ou du désordre dans les mouvements, et de ce que nous appelons rythme et harmonie, tandis que ces mêmes divinités qui président à nos fêtes nous ont donné la faculté de sentir le rythme et l'harmonie et d'en goûter le charme [1]. » Quoi de plus exact, quoi de plus pris dans la nature que cette page, si fraîche qu'on la dirait écrite d'hier ? Je propose à l'esthéticien français d'ajouter à son texte cette juste observation du philosophe grec.

J'oserai même lui proposer une seconde addition. Il a noté en termes d'une netteté et d'une force singulières le phénomène psychologique de l'effet du rythme sur la volonté. Les exemples qu'il en cite sont parfaitement choisis et frappants. Peut-être cependant, à cet endroit encore, le rythme est-il trop exclusivement présenté comme un stimulant physique. « Le rythme, nous dit-on, le rythme matérialisé dans le son, pénètre tous les membres et les secoue comme le fluide de Galvani agite les grenouilles. » Et quelques lignes plus loin : « Le tambour, *le grand excitateur du courage*, comme dit Shakespeare, instrument exclusivement rythmique, pousse le soldat en avant par le mouvement entraînant de la charge. » Voilà l'effet physique. Je l'admets. Est-il le seul ?

Tout bien pesé, il me semble que les rapports du rythme avec l'intelligence sont soumis à une double loi de proportion que j'écrirais ainsi : Plus le rythme est simple, plus il est près de se réduire au dessin de la mesure, moins il a besoin de l'intelligence pour être compris et senti ; en même temps, son action sur les nerfs et sur l'activité physique va croissant. Secondement, plus le rythme se diversifie, s'enrichit, se complique, plus aussi il réclame la participation de l'intelligence pour être saisi et goûté ; en même temps, son action sur les nerfs et l'énergie de sa poussée sur notre corps vont

1. En me servant de la traduction de M. Victor Cousin (tome VII, page 73), je l'ai modifiée sur quelques points. J'ai cru devoir traduire littéralement ῥυθμός par *rythme* et non par *mesure*. Le mot *mesure* est trop général et ne rend pas avec précision le sens du mot grec. De même, je traduis τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν, par la *faculté de sentir le rythme et l'harmonie*. Evidemment Platon pensait à la fois à la mesure et au rythme quand il écrivait ces mots : mais le rythme comprend la mesure autant qu'il y est compris, et c'est l'idée du rythme avec son ordre un et divers, exprimé par le pluriel τάξεων, qui prédominait dans l'esprit de l'auteur des *Lois*. (Voir le texte de Teubner, revu par Hermann, tome V, page 37. Leipzig, 1852.)

en diminuant. Et, de même qu'un rythme plus riche et plus complexe s'adresse davantage à l'intelligence, de même c'est une preuve d'ingénieuse intelligence que de trouver des rythmes nouveaux, inattendus. Ce genre d'invention fait partie de l'originalité de certains musiciens, notamment de M. Gounod. M. Ch. Beauquier pourrait d'autant plus aisément adopter notre double loi que ses analyses y aboutissent d'elles-mêmes et que ses exemples la justifient presque toujours [1].

Les diverses espèces de danse viennent à l'appui de ces deux lois. Pour faire gambader les sauvages, les voyageurs disent que c'est assez de battre la mesure à tours de bras sur une grosse caisse ou sur tel autre instrument de percussion. Les danseurs de salon qui se bornent à marquer les temps forts du mouvement ne demandent au quadrille qu'un rythme vif, le tenant d'ailleurs à peu près quitte de la mélodie, qu'ils n'écoutent presque pas. Mais la danse de théâtre, la danse d'art et d'intelligence, appelle des rythmes dont la traduction visible s'accomplisse par des mouvements multiples et ordonnés, associant la souplesse à la régularité. J'omets pour le moment le côté vraiment expressif de cette danse savante et sculpturale. Il en sera parlé plus tard.

Simple ou compliqué, vulgaire ou élégant, ordinaire ou ingénieux, le rythme abaisse la qualité de la musique où il prédomine. Dès qu'il se fait trop sentir, la part des nerfs augmente aux dépens de la part de l'esprit. La raison en est que, tout en rentrant dans l'essence de la musique, il est l'élément le moins musical de cette essence. En voulez-vous la preuve? Comparez un chant sans rythme à un rythme sans chant. Le tambour qui bat une marche exécute des rythmes très corrects, mais qui ne se lient à aucun chant. Inversement, un morceau de plain-chant est un air sans rythme. Lequel des deux est le plus musical? C'est le morceau de plain-chant sans contestation. Nous dirons donc que le rythme est un des éléments importants de a musique, mais non pas le plus important.

M. Ch. Beauquier a peu de penchant pour les airs dont le rythme est trop marqué. Il demande que le mouvement rythmique soit régulier, « mais de cette régularité artistique qui ne saurait se passer de la liberté. » Rien de plus juste. Un peu plus d'analyse cependant n'eût pas nui à cet endroit. On y voit naître quelques questions, par exemple celles-ci : Dans quels cas le rythme doit-il être plus libre; dans quels autres le sera-t-il moins? En quoi consiste cette liberté

1. Voir surtout les pages 68-69, où il est dit que le plaisir de la musique serait bien peu élevé s'il n'était qu'une excitation nerveuse analogue à celle que procurent l'alcool et le café. Nous citons ces pages plus loin.

du rythme? Enfin y a-t-il, comme l'a soutenu M. M. Lussy, un accent rythmique auquel on peut aussi donner le nom d'accent pathétique [1]?

Ces mêmes questions se représentent à l'esprit lorsqu'on a lu l'excellent paragraphe sur la mesure. Toutes les raisons techniques et physiologiques qui justifient le rôle de cet élément musical, l'auteur les énumère avec une précision lumineuse. En terminant, il recommande d'éviter la monotonie d'une mesure symétrique à l'excès. Que l'on emploie, dit-il, les notes pointées, les syncopes, les soupirs, tous les moyens qui tendent à désorganiser cette unité rigide et à introduire dans la mesure un peu de cette liberté nécessaire à l'art. — Encore une fois, dirons-nous, pourquoi la liberté de la mesure, comme la liberté du rythme, est-elle nécessaire à l'art? Les *forte* et les *piano* n'ont-ils donc pour but que de *désorganiser* l'unité trop rigide? Ce serait là un résultat purement négatif. Or l'accent, car l'auteur le nomme, est chose positive, expressive, psychologique, et n'est pas, dans ce chapitre, examiné par lui en tant que tel.

Les deux pages où il est parlé du mouvement sont bonnes, mais insuffisantes. Il y a un fait digne de la plus grande attention : c'est que le même morceau affecte des caractères opposés selon qu'il est exécuté avec lenteur ou avec vitesse. En voici un exemple : tout le monde se rappelle l'air si pathétique de l'opéra d'Halévy, la *Juive* :

> Rachel, quand du Seigneur la grâce tutélaire
> A mes tremblantes mains confia ton berceau.

Chanté avec lenteur dans son mouvement, il émeut profondément. On a commis le sacrilège de le mettre en quadrille; avec le mouvement de danse, il tombe au dernier degré de la trivialité et de l'insignifiance. Pourquoi cela? M. Ch. Beauquier ne s'est pas posé la question. C'était cependant le lieu de la traiter et d'y appliquer l'analyse psychologique. Quand l'auteur reviendra plus tard à ce problème, nous y reviendrons avec lui.

Cette méthode aurait sans doute aussi jeté un jour nouveau sur les causes qui nous ont fait un besoin de la diversité des tons et des modes. A côté des considérations physiologiques, on recueille quelques vues plus profondes, mais qui ne sont guère qu'indiquées. Des phrases comme celles-ci : « L'emploi des divers tons n'est pas indifférent au caractère de l'œuvre. » — « En écrivant la mélodie dans un autre ton, on en modifie certainement beaucoup l'effet, » de telles phrases, aussi concises que justes, appellent tant d'explications qu'elles ressemblent à de simples têtes de chapitres. J'en dirai

1. *Traité de l'expression musicale*, ch. III et IV. (Paris, Heugel, 1874.)

autant du bon passage relatif aux modes anciens et aux accroissements que notre musique pourrait recevoir d'une plus grande variété de modes. « Il est à supposer, dit fort bien l'auteur, que si nous avions encore des gammes différentes en dehors de nos gammes majeure et mineure, l'art s'enrichirait d'une foule d'effets nouveaux ou perdus. » — On sait comment cette supposition de M. Ch. Beauquier est devenue presque une vérité démontrée, grâce aux travaux de M. Bourgault-Ducoudray que nous avons analysés et appréciés dans le *Journal des savants* [1].

Au même ordre d'idées se rattache la question attrayante et difficile des impressions si différentes produites par le mode majeur et par le mode mineur. L'auteur ne l'a point omise, et on comprend qu'il n'y touche qu'avec précaution. Il caractérise exactement les effets contraires des deux modes sur notre sensibilité, sans se flatter d'en avoir saisi le secret. Et, des différences essentielles du mineur et du majeur, il refuse justement de conclure que chaque ton doive servir de signe à des sentiments déterminés. Mais, plus tard, peut-être sera-t-il entraîné à raisonner sur les deux modes comme il raisonne en psychologue sur les tons graves et aigus quand il écrit : « Nous avons déjà remarqué que les notes graves produisent une impression tout autre que les notes élevées, impression moins nette, un peu effrayante même, parce qu'elles sont comme la manifestation d'un mouvement plus lent de la matière, qu'elles nous font voir douée d'une vie latente, tout à fait différente de la vie telle que nous avons l'habitude de l'apercevoir. » — « Il suit de là naturellement que tous les tons graves, comprenant un ensemble de notes plus graves que les autres, sont tristes et plus sombres que les tons aigus qui correspondent aux couleurs vives et gaies, à cause de l'activité qu'ils impriment par leurs vibrations à la sensibilité. » Dans ces lignes très philosophiques, les tons aigus et graves sont envisagés : 1° par rapport à ce qu'ils semblent manifester en dehors de nous ; 2° par rapport à l'émotion qu'ils excitent au dedans de nous. Et de ces deux aspects nous croyons qu'il jaillit de la lumière. Qui sait si les tons majeur et mineur n'ont pas, eux aussi, ces deux aspects, et si, en les découvrant avec méthode, on n'en ferait pas venir quelque nouvelle clarté? Qu'y aurait-t-il d'impossible à ce que leur constitution diatonique distincte les rendît propres à exprimer (je ne dis pas à imiter) des mouvements différents des êtres extérieurs à nous, comme le font, selon notre auteur, l'aigu et le grave; et qu'y aurait-il d'absurde à ce que ces expressions fussent précisément les causes

1. Cahiers de janvier, février, avril et juin 1879.

de la tristesse ou de la joie, de l'inquiétude ou de la tranquillité, du malaise ou du bien-être que j'éprouve sous l'action de l'un ou de l'autre mode ?

Je réclame avec insistance de M. Ch. Beauquier un emploi plus complet de l'analyse psychologique, parce que, chaque fois qu'il y a recours, il s'en sert heureusement et en est bien servi. Les chapitres IV et V de la première section, si instructifs au sujet de la mélodie et de l'harmonie et desquels je ne voudrais rien retrancher, seraient cependant plus riches encore et certainement plus profonds par l'addition de quelques explications semblables à celles que j'ai louées chez M. H. Spencer. Des accords harmonieux ne nous contentent pas, dit-on. On ajoute judicieusement : « Il nous faut des formes qui se détachent sur cette étendue et auxquelles l'esprit puisse s'arrêter. Il nous faut une création plus empreinte d'intelligence humaine, où les lois de la matière dominent moins, une création plus artistique en un mot. » A merveille ; mais pourquoi nous faut-il ce surplus ? La curiosité philosophique veut le savoir; l'esthétique doit satisfaire cette curiosité ou lui prouver qu'elle en demande trop.

Il me sera peut-être répondu que la première section est une sorte de plan de l'ouvrage qui n'en offre que les lignes générales, et que les véritables analyses de détail commencent avec la seconde section. Les pages dont j'ai parlé jusqu'ici sont à mes yeux beaucoup plus qu'une introduction; toutes les idées principales du livre y sont exposées. Mais enfin on ne saurait les juger définitivement qu'après avoir connu les parties suivantes. Nous y arrivons.

II

Je lis en tête de la deuxième section : *Effets de la musique sur l'homme considéré comme être sensible et intelligent.* Ce titre convient tout à fait à un traité de psychologie musicale ; l'explication qui suit achève de montrer que tel sera bien le caractère des études qu'on va faire. La musique est la synthèse de tous les éléments considérés séparément jusqu'ici. Mais quelle est l'essence de la musique ainsi constituée ? Pour l'apprendre, il s'agit de voir, dit l'auteur, « à quelles facultés s'adresse l'art musical et quels sont ses rapports avec elles [1] ».

Il s'occupe en premier lieu de la sensibilité physique dans son

1. *Philosophie de la musique*, page 53.

rapport avec la musique, en ayant soin d'avertir que la distinction de deux ordres de sensibilité n'est qu'un artifice de méthode et que, en fait, les phénomènes que l'on sépare ainsi sont et restent intimement liés.

Il rappelle ensuite ce qu'il a déjà dit au commencement de l'ouvrage, que le son, pour nous, n'est qu'un mouvement perçu par notre oreille et manifestant la matière dans son essence. Cette vibration, ajoute-t-il, est un mouvement essentiel de la force qui se trouve partout, ici apparent, là caché. Plus subtilement organisé, notre appareil auditif le saisirait dans les pierres, dans les plantes, dans les animaux. Avec un instrument particulier, que M. Ch. Beauquier indique sans le nommer et qui est appelé tantôt dynamoscope, tantôt bioscope, on va aujourd'hui jusqu'à entendre non seulement les bruits du poumon et du cœur, que l'oreille seule peut saisir, mais encore, au bout des doigts, les bourdonnements vitaux, lesquels sont parfois assez distincts pour mériter d'être nommés les sons de la vie. J'accepte donc volontiers cette conclusion que « la vibration musicale n'est qu'une façon particulière de percevoir cette vibration universelle, cette musique de la vie qui anime tous les êtres et tous les corps, depuis le plus infime jusqu'au plus élevé [1]. » Je montrerai plus loin comment ces vues peuvent contribuer à élargir l'horizon de l'esthétique musicale.

Pour le moment, cherchons avec l'auteur quelles sont les actions que les vibrations sonores exercent sur notre système nerveux.

L'air nous environne comme un vêtement élastique. Outre le tympan de notre oreille, il remue, il secoue plus ou moins par des vibrations notre corps tout entier. Placé près d'une contre-basse, on sent, à chaque coup d'archet, une commotion à l'épigastre. A l'église, lorsque les orgues résonnent, les vibrations sonores nous ébranlent parfois de la tête aux pieds, et plus sensiblement aux tempes. L'impression reçue est alors vraiment tactile.

De ce point de vue, on aperçoit clairement deux sortes de musique, l'une excitante, l'autre calmante ; comparez les effets d'une berceuse à ceux d'un pas redoublé. « La musique lente, étouffée, aux modulations douces, ralentit la circulation, repose, calme, endort. La musique rapide, violente, heurtée, fouette le sang, ébranle tout l'organisme, pousse à l'action [2]. » M. Ch. Beauquier fait observer que, moyennant un judicieux emploi de ces ébranlements, il serait possible de traiter efficacement certaines maladies nerveuses.

1. *Philosophie de la musique,* page 56.
2. Page 62.

« Pourquoi, dit-il, n'aurions-nous pas des musicopathes[1]? » Par la monotonie de leurs chansons, les nourrices apaisent les enfants, les endorment. C'est là une action presque mécanique subie par la matière nerveuse : il serait utile d'étudier cette action sous toutes ses formes, à tous ses degrés.

Les formes les plus saillantes de cette action tactile, mécanique, sont caractérisées par l'intensité du son, par le rythme des airs de danse qui provoque au mouvement, par l'impression pénétrante que font sur l'oreille certains accords isolés de toute mélodie. Des exemples de la première forme ont été cités plus haut. Quant à la musique de danse, on en connaît la puissance impulsive qui, en dehors du bal, soit au concert, soit au théâtre, met en branle les têtes, les mains, même les pieds. Enfin il y a des accords qui passent sur l'oreille comme une caresse plus ou moins douce.

Cette musique, qui ressemble tantôt à une friction, tantôt à une percussion, est sentie non seulement par l'homme, mais aussi par les animaux. Le clairon excite le cheval, probablement à la façon du claquement du fouet. La majorité des auditeurs populaires ne goûte presque que l'excitation mécanique de l'orchestre. Il y a donc un point, dirions-nous, où l'homme confine musicalement à l'animal. C'est aussi l'avis de l'auteur, qui se hâte de qualifier d'inférieur le genre de musique commun à l'homme et à la bête. Mais, dit-il avec raison, c'est surtout l'homme primitif qui est exclusivement sensible à cette musique violente. Et même chez cet homme, il y a des sensations reliées, comparées ; l'intelligence se mêle aux faits sensibles. A plus forte raison, l'homme cultivé trouve-t-il, aime-t-il dans la musique autre chose qu'une agitation nerveuse analogue à celle que procurent l'alcool et le café ; sans quoi l'art musical égalerait tout juste l'art culinaire.

Je m'empresse de recueillir ces importantes déclarations, qui confirment la double loi que nous avons plus haut proposée. Si l'on veut comprendre la pensée de l'auteur dans l'exacte mesure où il l'entend lui-même, il faut noter et retenir le passage suivant : « ... La musique ne demeure pas fixée dans la domaine étroit de la sensation où les sons n'ont guère plus de valeur que les odeurs et les saveurs et ne sauraient en aucune façon atteindre aux régions élevées du beau, et produire ces sentiments particuliers qui sont spécialement du domaine de l'art[2]. » — Donc ce qui donne aux sons une valeur esthétique, c'est l'adjonction de deux éléments supérieurs à la sen-

1. Page 63.
2. Page 72.

sation, l'un qui dérive de l'intelligence, l'autre qui vient de la sensibilité morale. L'auteur va nous apprendre en quoi la sensibilité physique, excitée par la musique, prépare d'abord et ensuite détermine l'éveil de la sensibilité morale ; puis, en quoi l'intelligence mêle ses phénomènes à ceux des deux sensibilités. Mais nous lui demanderons si la sensibilité physique, presque animale, qu'il a mise en si vive lumière, garde partout, chez tous, à tous les âges de la vie musicale, l'énergie des commencements.

Pas plus que M. E. Hanslick [1], M. Beauquier ne consent à accepter sans examen la proposition généralement répétée que la musique est l'art du sentiment. Qu'est-ce d'abord que le sentiment ? se demande-t-il. A cette question, il répond par une énumération qui comprend la joie, la tristesse, les émotions, les passions ; et il constate que presque tous les sentiments sont des phénomènes complexes, où des faits de la sensibilité physique se mêlent à des faits intellectuels, que ceux-ci appartiennent à la raison pure ou à l'imagination. Dans cette conception du sentiment, je n'aperçois pas, peut-être par ma faute, ce quelque chose de purement psychologique qui constitue essentiellement l'émotion distincte à la fois de l'impression nerveuse et de l'activité intellectuelle. L'auteur appelle même l'excitation physique le *substratum*, la base de la sensibilité morale. Toutefois cette expression doit être rapprochée des phrases fréquentes où les sentiments sont présentés comme des situations de l'âme.

Or, d'après l'auteur, les impressions qui mettent en mouvement la sensibilité physique sont tellement liées à l'âme qu'elles suscitent dans celle-ci des dispositions générales gaies ou pénibles, sans intervention de la volonté, comme sans objet, sans motif connu. Je me couche gai ; je me réveille morose, irritable ; pourquoi ? Je l'ignore, j'éprouve là un sentiment, puisque je suis triste ; et ce sentiment est indéterminé, puisqu'il n'a pas d'objet connu de moi, puisqu'il n'est ni du désir ni de la haine.

Un art, quel qu'il soit, ne peut atteindre la sensibilité morale que d'une des deux façons suivantes : ou bien, par une modification directe de la sensibilité physique, il jette l'âme dans une des dispositions vagues, indéterminées dont on vient de parler ; ou bien, en agissant sur l'intelligence, il éveille des idées qui impriment une

1. Voir le livre de M. E. Hanslick, *Von musikalisches Schönen*. Je l'ai étudié et apprécié dans le *Journal des savants*, cahiers de décembre 1880 et janvier 1881. La présente *Revue* en a rendu compte dans le numéro d'octobre 1878. L'éditeur Brandus en a publié, en 1877, une traduction française élégante et claire par M. Charles Bannelier.

détermination aux sentiments. La musique étant incapable de provoquer des idées nettes, son action se réduit à produire des sentiments indéterminés.

L'auteur étudie ensuite quelques-uns des principaux effets de cette action, et cette étude met en lumière le fond de sa théorie.

Ce fond consiste d'abord dans la description d'un effet produit sur l'âme par la vibration que notre corps reçoit des sons considérés uniquement en eux-mêmes. « Plus le mouvement vibratoire est rapide, dit l'auteur, c'est-à-dire plus le son s'élève, plus l'énergie vitale est développée, et par conséquent plus est vive l'impression de bien-être, de contentement résultant de l'activité à son plus haut degré. C'est pourquoi les sons aigus produisent une plus grande gaieté que les sons graves. Dans les sons graves, en effet, ... la vie vibratoire est moins accentuée; c'est l'état de la matière se rapprochant le plus de ce que nous appelons l'inertie, par conséquent le moins susceptible de produire une impression sur le corps. Le son très grave par cela même est effrayant. Nous ne l'associons pas aisément à la manifestation de la vie, au mouvement. Il nous surprend comme une révélation de l'essence de la matière sous sa forme la plus éloignée de nous. Tout ce qui est rapide nous plaît; nous l'appelons vivant, et nous considérons la plus grande activité, comme la plus grande perfection des êtres [1]. »

On remarquera que, dans ce passage, à la description de l'effet de la vibration sur l'âme humaine, de la gaieté que lui causent les sons aigus, de l'effroi que lui inspirent les sons graves, s'ajoute l'explication de cet effet par une interprétation de l'écoutant. Celui-ci jouit des sons aigus non seulement parce qu'ils excitent son énergie vitale, mais aussi parce que son esprit y aperçoit une manifestation de la vie et que tout ce qui est vivant nous plaît. Inversement, les sons graves nous effrayent, non seulement parce qu'ils excitent peu notre vitalité, mais encore parce que chacun y aperçoit une faible, très faible manifestation de la vie, et que ce qui vit très peu et se meut cependant, à la façon d'un cadavre mobile, cause une terreur invincible. Ainsi, constatons-le, les dispositions vagues, les sentiments indéterminés, tout à l'heure attribués à la seule vibration nerveuse, sont presque aussitôt rapportés pour une égale part à un acte de l'intelligence, recueillant et interprétant les sons en tant que signes expressifs d'une vie plus ou moins rapide, plus ou moins intense, autre que notre vie propre. Donc, dès son premier pas, l'analyse de l'auteur rencontre dans l'objet sonore l'expression, dans

1. Page 77.

le sujet écoutant l'idée de la vie exprimée par la chose sonore.

Je crois cette analyse exacte. Reste à savoir si elle l'est pour tous les âges du sujet, et si dans l'écoutant, à toutes les époques de sa vie, l'idée de ce qu'expriment les sons aigus et graves a la même netteté. Reste aussi à chercher si la base de l'induction est toujours la même.

Un petit enfant est égayé par des bruits légers ou par des sons aigus; il ne les soumet nullement à l'interprétation philosophique de tout à l'heure. Quant aux sons graves, ils ne l'effrayent point aussi longtemps qu'on ne lui a pas appris à leur prêter une signification effrayante. Le bruit du tonnerre n'épouvante point les jeunes enfants chez lesquels ni les gouvernantes ni les mères n'ont excité le sentiment de la peur à l'occasion de l'orage. Mais, du jour où on les a corrigés en accompagnant la correction de paroles prononcées sur un ton très bas et grondeur, ils associent désormais ce ton grave à la correction reçue, et une simple syllabe d'intonation basse suffit pour les frapper de crainte. C'est là un fait d'expérience journalière. Bientôt les bruits sourds de la nature, les sons musicaux très graves causent aux enfants des impressions semblables. Plus tard, l'homme fait les subit lui aussi. Dans ce cas, la base de l'induction, le point de départ de l'analogie a été incontestablement le ton irrité de la voix humaine. C'est tout simple, puisque la voix humaine est pour nous la manifestation la plus claire de la vie à tous ses degrés, tandis que rien n'exprime plus fortement la mort que le silence. Négligez ce souvenir de la voix humaine, vous tombez dans une conception métaphysique dont le philosophe est assurément capable et qui vient en son temps; mais vous n'avez plus de quoi expliquer l'action des sons aigus ou graves sur les enfants et sur la généralité des adultes. Vous n'êtes même plus en mesure de rendre compte de l'induction philosophique en vertu de laquelle vous voyez dans certains sons un signe de la vie dans la matière ; car nul ne comprendra jamais quelque peu les sons de la vie dans les corps extérieurs, si ce n'est par comparaison avec les sons de sa propre vie.

On peut le dire, plus l'homme avance en âge, plus il apprécie et goûte dans les sons musicaux leur qualité expressive. Que devient cependant cette impression vibratoire qui nous prédispose, selon M. Beauquier, à la tristesse ou à la joie? Que devient cette secousse des sons imprimée non seulement au tympan de notre oreille, mais au corps tout entier? Une berceuse endort-elle l'adulte aussi sûrement que le petit enfant? Un pas redoublé entraîne-t-il à marcher un dilettante, un philosophe aussi irrésistiblement qu'un soldat?

Que les hommes adultes s'interrogent avec attention : il leur sera

évident que, à l'audition de sons musicaux, ils n'éprouvent presque jamais de ces vibrations corporelles, de ces impressions qu'on a plus haut appelées tactiles. Il y a plus, les sons ne conservent guère le caractère musical, lorsqu'ils ébranlent ou seulement lorsqu'ils affectent sensiblement les nerfs non acoustiques. Ils descendent alors dans la catégorie des bruits dont s'accommodent parfois les organisations rudes, mais qui déplaisent aux personnes d'un sens musical délicat. Les sons musicaux se maintiennent dans une région moyenne qui est assez étendue, mais qui a des limites. Ceux là sont perceptibles et agréables : ils n'ont rien qui ressemble à des frictions, à des percussions, à des caresses de la peau senties en tant que telles.

Or, quand l'écoutant interprète des sons purement perçus et agréables, ce n'est pas comme tactiles qu'il les interprète, puisqu'ils ne le sont pas. Demandons-nous maintenant quelle peut être leur signification esthétique. M. E. Hanslick n'hésite pas à affirmer qu'ils ne sont appréciés que par la contemplation pure, sans aucune participation des nerfs; M. H. Helmholtz, de son côté, dit que les sons, de même que les couleurs, ne valent qu'à titre de signes des choses extérieures [1]. Ajoutons que les choses extérieures ou bien sont radicalement inintelligibles à notre raison, ou bien sont conçues à notre image : point de milieu. Par conséquent, les choses extérieures sonores seront nécessairement conçues à l'image de ce que les sons nous expriment de nous-mêmes. Mais les sons qui, en nous, nous parlent le plus clairement, le plus agréablement de nous-mêmes, ce sont ceux de notre voix. Comment ne pas conclure de là que le type premier des sons musicaux, c'est-à-dire agréables, expressifs, susceptibles d'être interprétés par l'intelligence, est la voix même de l'homme; et que si le chant nous charme encore plus que la voix parlée, s'il est encore plus expressif, c'est qu'il est sans doute un agrandissement, une idéalisation de la voix parlée?

Cette façon de concevoir le type originaire de la musique ne doit pas être confondue avec certaines théories dont M. Ch. Beauquier a très bien démontré la fausseté. Pas plus que lui je n'accorderai que la musique soit une langue; pour constituer une langue, des sons articulés sont nécessaires, et la musique n'en possède pas. Je n'admets pas davantage que la musique vocale ait pour étoffe première le cri; le cri n'est qu'un bruit; entre un bruit et un son musical, la distance est trop grande. Je ne dirai pas non plus que la musique est l'imitation de la voix parlée, parce que la musique est un art et que,

1. *Revue des cours scientifiques*, 24 avril 1869. — Voir aussi *Le son et la musique*, par P. Blaserna et H. Helmholtz, p. 194. Paris, Germer Baillière, 1877.

comme on l'a prouvé cent fois, un art n'est jamais l'imitation pure et simple de la réalité.

Mais il ne s'ensuit pas de là que les arts n'aient rien de commun avec la réalité vivante. S'il en était ainsi, ils nous seraient inintelligibles et nous laisseraient indifférents. Ce seraient autant d'énigmes dont personne n'aurait la clef. Tous les arts, sans en excepter la musique, prennent la réalité non point pour modèle à copier servilement, mais pour type élémentaire à développer, à compléter, à parfaire. Pour la musique, le type élémentaire semble, nous l'avons dit, être la voix parlée de l'homme. Quelle est au juste à cet égard la pensée de M. Ch. Beauquier?

A prendre son jugement au sens rigoureux des termes, le voici. Je copie mot à mot : « La musique est un art qui se conçoit très bien tout à fait en dehors de la voix humaine [1]. » — « Avons-nous besoin de le répéter : ce qui constitue l'art musical, c'est surtout la tonalité, la liaison, la dépendance des sons entre eux par rapport à un son fondamental, conditions qui ne se trouvent pas dans les sons d'une langue, lesquels, déformés par l'articulation, n'ont en eux-mêmes *rien de musical* [2]. » — « Tandis que la musique vocale reste simplement humaine, ne se comprend pas en dehors de l'homme qu'elle exprime dans sa vie sensible et intellectuelle, la musique instrumentale est extérieure à l'homme [3]. »

Pesons attentivement ces passages. Le premier affirme que l'art musical en général se comprend très bien tout à fait en dehors de la voix humaine. Le second passage nie que la voix parlée soit le type élémentaire de la musique vocale, parce que la voix parlée ne contient rien de musical. Enfin le troisième passage met la musique instrumentale en dehors de l'homme, tandis qu'il laisse à la musique vocale un caractère humain et montre sa racine dans l'homme même.

Devons-nous prendre ces jugements au pied de la lettre? Oui, si les remarquables analyses de l'auteur les maintiennent intégralement; non, si ces analyses les modifient ou même les infirment. J'ajourne à un autre travail ce qui touche la musique instrumentale, et je n'examine aujourd'hui que cette question : La musique vocale se conçoit-elle très bien tout à fait en dehors de la voix humaine parlée? Celle-ci ne contient-elle rien de musical? Je laisse M. Beauquier répondre lui-même.

Citons en premier lieu des pages d'une importance considérable sur la puissance expressive de la voix humaine.

1. Page 102.
2. Page 99.
3. Page 56.

« Toutes les émotions que nous éprouvons se manifestent à différents degrés dans la voix et viennent modifier quelque partie de cet instrument compliqué et délicat. Les cordes se tendent plus ou moins, la glotte se dilate ou se resserre, laissant passer l'air en quantité variable, la langue frappe cet air à coups inégaux : dans l'émotion, les molécules constitutives de l'appareil vocal éprouvent des modifications de cohésion qui font varier le timbre. Ainsi la douleur physique rend la voix plus forte, l'élève ou l'abaisse de plusieurs tons, selon le genre de souffrance et selon le tempérament du patient; la douleur morale la fait trembler, l'étouffe, la brise de sanglots; la crainte la rend plus profonde, l'admiration l'allonge, la colère l'enroue, la joie lui donne un timbre éclatant. Dans les émotions calmes, les sons deviennent doux et faibles. Nous avons une telle habitude de déduire de ces phénomènes extérieurs les phénomènes intérieurs, que de loin nous distinguons sans entendre les paroles, à l'intonation seule, les sentiments qui animent les gens qui parlent. C'est pour cette raison que l'organe en lui-même, abstraction faite des différences d'articulation qui forment les mots, a un si grand charme chez les orateurs : par leur timbre seul, ils émeuvent l'auditoire et le disposent à la colère ou à la pitié. Dans la déclamation, si nous exprimons des sentiments tristes, notre voix s'abaisse et devient lente, et, au contraire, elle s'élève et augmente de vitesse pour les sentiments gais. On reconnaît par le ton de la voix la bienveillance, le dédain, la hauteur, la pitié, la colère, etc.; on dirait que chaque sentiment à son accent naturel. La plus grande habitude de la dissimulation à souvent de la peine à contrefaire l'accent des sentiments qui perce sous le masque qu'on croit le plus impénétrable. *C'est le ton qui fait la chanson*, dit le peuple avec cette intuition de bon sens qui va aussi profond que l'analyse.

« Ajoutons que l'habitude de certains sentiments finit par donner à la voix, comme à la physionomie, un caractère différent, qui peut nous servir à porter des jugements sur nos semblables [1].

« L'homme, en effet,... ne se dédouble pas : dominé par une passion, tout l'exprime en lui, sa voix, sa physionomie, son geste, de telle sorte que cette expression du sentiment n'est qu'un des caractères du sentiment lui-même.

« Ainsi considérés, les sons de la voix, aussi bien et au même titre que les gestes et la physionomie, sont donc des signes du langage naturel. Mais peut-on confondre les *sons de la voix* avec la *musique* et tirer cette conclusion que la musique est la langue du sentiment?

1. Pages 84-85.

Voilà ce que nous prétendons impossible à admettre, pas plus qu'en partant de cette donnée que le geste exprime aussi des émotions, des affections et des passions, on ne pourrait dire que la danse est la langue des sentiments [1]. »

Certes non; aucun observateur exercé ne confondra les sons de la voix parlée avec la musique. Si cette confusion était possible, il n'y aurait pas deux choses distinctes, la voix parlée et la voix chantée; il n'y en aurait qu'une sous deux noms dont l'un serait de trop. La différence est donc certaine, incontestable. Mais de quel genre est cette différence? Est-elle assez radicale pour qu'il soit exact de dire que l'art musical peut se concevoir tout à fait en dehors de la voix humaine parlée?

Le lecteur n'a-t-il pas fait involontairement cette remarque au sujet de la page citée tout à l'heure, c'est qu'il y a des endroits de ce vigoureux morceau qui s'appliquent aussi bien à la voix parlée qu'à la voix chantée, tellement qu'on s'y trompe par instants et qu'on ne sait plus de laquelle des deux parle l'auteur? Cette erreur ou, si l'on veut, cette illusion se produirait-elle si, entre les deux voix, il y avait une différence de nature et d'essence? Évidemment non. Qui sait? Peut-être la différence n'est-elle que dans le degré?

« La détermination qui manque essentiellement à la musique, dit « M. Beauquier, la voix, qui est un instrument destiné spécialement à « la vie intellectuelle, à l'échange des idées, aux relations des « hommes entre eux, la voix peut la lui donner, d'abord par ses « diverses modifications générales, accents, intonations, etc., qui « constituent en grande partie le langage naturel, et ensuite par les « mots, c'est-à-dire par les sons articulés émis en même temps que « les sons musicaux [2]. »

Ainsi, en éliminant les mots, les sons articulés, l'auteur signale dans la voix humaine des accents, des intonations, des sons musicaux, etc., et il attribue à ces éléments, c'est-à-dire aux accents, aux intonations, aux sons musicaux une partie du pouvoir déterminatif que possède la voix humaine. Quelle est au juste cette partie et comment la reconnaître et la définir?

M. E. Hanslick [3] a très bien vu que la lumière, dans cette question, doit être demandée à l'étude des rapports de la musique avec le langage parlé. M. Ch. Beauquier pense tout à fait de même. Son analyse de ces rapports est d'une rare justesse. Qu'on en juge :

« Dans une langue, abstraction faite de l'articulation qui donne

1. Page 86.
2. Page 127.
3. Dans l'ouvrage *Du beau dans la musique*, déjà cité plus haut.

« aux mots leur véritable et à proprement parler leur seul caractère « de signes, par cela même qu'il s'y trouve des sons, ces sons ont « différentes qualités de hauteur, d'intensité, de timbre, etc. Ces « différentes qualités, jointes au mouvement, constituent le *chant* ou « l'*intonation*.

« L'intonation se trouve liée la plupart du temps à des sentiments « et à des idées. Elle sert d'accompagnement, de surcroît d'expres- « sion aux mots, et varie selon le sens qu'ils contiennent. Que chacun « se rappelle ce qu'il entend autour de lui. *C'est un homme épais,* « *lourd, avec un ventre énorme,* dit-on en appuyant lentement et « pesamment sur chaque syllabe : et au contraire : *C'est un petit* « *homme sec, pétulant, l'œil vif ;* et l'on prononce chaque mot avec « toute la sécheresse et la vivacité qu'on peut y mettre. Veut-on « indiquer un endroit éloigné, on répète plusieurs fois le mot pour « allonger la durée, on traîne ou l'on porte la voix, en l'affaiblissant « même comme pour imiter un son qu'on entend dans le lointain : « C'est *bien loin, bien loin, bien loin, là-bas.*

« Ces intonations diverses, qui forment comme *un chant dans le* « *langage*, augmentent la signification des mots, *souvent même y* « *suppléent*, comme l'accent ironique ou menaçant donné à une « phrase qui, au pied de la lettre, n'aurait pas cette signification. Ne « peut-on pas mettre dans le même mot une foule de sens par des « nuances d'intonations? Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, cette « simple phrase : *Vous n'irez pas*, selon le ton de la voix, peut « contenir une menace, un défi, une raillerie, une interrogation, etc. « C'est ce surcroît d'expression qui fait la supériorité de la langue « parlée sur la langue écrite [1]. »

Oui, sans doute. Un nouveau degré d'intonation et de mesure produira un nouveau surcroît d'expression, et ce sera non plus le chant de la parole ordinaire, mais le chant de la langue poétique, du vers. Puis, encore un autre degré d'intonations analogues, avec plus de mesure encore et de rythme, et nous aurons la parole chantée, la musique vocale. Comme M. H. Spencer, dont cette page semble n'être que l'écho, je ne saurais voir entre les formes diverses qu'on vient d'énumérer que des gradations d'un seul et unique phénomène. L'intonation de la parole ordinaire est le minimum, le commencement de la musique; et voilà pourquoi M. Ch. Beauquier a raison de dire : le *chant de la parole*. La musique vocale est le maximum, la grandeur portée à sa perfection et à son plus haut point de l'élément de chant qui se trouve dans la voix parlée. D'où

1. Page 92.

il faut conclure que la musique vocale a certes, non pas son modèle achevé, mais son type inférieur, c'est-à-dire son commencement, son germe, sa première étoffe, dans la voix parlée et par conséquent dans la nature.

Et que l'on nous comprenne bien : encore un coup, non, les sons pris en eux-mêmes ne peuvent avoir de sens précis; non, ils ne sauraient exprimer des sentiments déterminés, ni à plus forte raison des idées, puisque les idées sont déterminées ou ne sont rien. Eliminons donc pour n'y plus revenir cette fausse conception qui attribue à la musique les puissances expressives du langage articulé. Qu'il soit entendu une dernière fois que la musique n'est en aucune façon une *langue*, et que l'appeler une langue c'est ignorer ou méconnaître la signification de ce mot.

Toutefois, cette élimination opérée et ce point définitivement établi, il reste de la langue quelque chose de considérable. Quoi donc? M. Beauquier l'a dit à plusieurs reprises avec une parfaite clarté. Il a constaté que, même en dehors des mots, en dehors de l'articulation, les sons d'une langue ont la hauteur, l'intensité, le timbre, le rythme; et que ces divers éléments musicaux, que l'on peut percevoir alors même que l'on n'entend pas les mots, varient suivant l'expression différente des mots. Il a affirmé que, en dehors des mots, la voix humaine a des intonations diverses qui forment comme un chant dans le langage. Il a vu que, par exemple, le timbre de la voix, chez les orateurs, peut avoir un charme extraordinaire, « abstraction faite des différences d'articulation qui forment les mots. » Il n'a pas hésité à déclarer que le ton de la voix indique la bienveillance, le dédain, la pitié, la colère. En sorte que, d'une part, il trouve dans la voix parlée la hauteur, le timbre, la durée, le rythme, le mouvement, qui sont les éléments mêmes dont se compose la musique, et, d'autre part, il reconnaît que ces éléments, même sans les mots, arrivent à indiquer, par conséquent à exprimer jusqu'à un certain point la pitié, la colère, la bienveillance, c'est-à-dire évidemment quelque chose de nos sentiments.

Or, si dans la voix humaine parlée, même sans les mots, on retrouve tous les éléments musicaux, et si on les retrouve avec les nuances de leur force expressive, il en résulte que, de l'aveu même de M. Beauquier, la musique vocale tout au moins, loin d'être conçue en dehors de la voix humaine, n'est, au contraire, conçue que par ses rapports et par ses profondes analogies avec la voix humaine parlée.

Cependant la voix parlée et la voix chantée diffèrent. Mais il est maintenant prouvé qu'elles ne diffèrent pas quant à la nature; donc entre elles la différence ne résidera que dans le degré.

C'est ce qu'a admirablement montré Herbert Spencer dans un morceau de psychologie intitulé : *Les origines de la musique* [1]. Nous avons résumé et apprécié ailleurs ce travail de fine et pénétrante analyse. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage lui-même. Rappelons-en seulement quelques traits, que nous nous approprions.

Pour nous, comme pour H. Spencer, la musique, où qu'on la prenne, est toujours une *voix*, une voix sans articulations et sans mots, jamais une *langue*. Herbert Spencer pense et fait voir que la musique, c'est, à l'origine, la voix humaine parlée. Même quand elle n'est que parlée, cette voix contient et laisse apercevoir à qui sait regarder tous les éléments musicaux.

Lorsque l'homme éprouve des sentiments et qu'il les exprime, plus ces sentiments deviennent vifs, plus chacun des éléments musicaux de la voix acquiert de puissance en hauteur, en intensité, en durée soumise à l'ordre et à la régularité.

Ainsi, même dans la voix parlée, un sentiment plus fort accroît l'étendue de la tonalité soit de bas en haut, soit de haut en bas. Vous appelez quelqu'un avec calme et vous dites : « Henri! » L'intervalle entre le ton de la première syllabe et celui de la seconde sera petit. Vous appelez « Henri! » avec un peu d'impatience, l'intervalle grandit de bas en haut. Vous l'appelez avec impatience et menace, l'intervalle grandit encore, mais cette fois de haut en bas. Et, à mesure que l'intervalle grandit, sa qualité musicale paraît de mieux en mieux, quoique la voix ne soit que parlée. Maintenant, considérez un appel vraiment musical, par exemple le « Raimbaut! » que chante, dans *Robert le Diable*, Alice arrivée au rendez-vous avant son amant. L'intervalle ici est encore plus grand que dans les trois cas de tout à l'heure. Qu'a donc fait Meyerbeer? Il a simplement agrandi en hauteur un intervalle que le sentiment aurait agrandi déjà, quoique à un degré moindre, dans la voix parlée. Donc il n'a mis entre la voix parlée animée par le sentiment et la voix chantée animée par le sentiment plus vif qu'une différence de degré dans l'intonation, dans la hauteur sur l'échelle tonale.

En soumettant à la même expérience comparative chacun des éléments musicaux de la voix parlée et de la voix chantée, on aboutit

1. *Origine et fonction de la musique*, par H. Spencer, dans l'ouvrage intitulé *Essais de morale, de science et d'esthétique*, tome Ier, traduit de l'anglais par M. A. Burdeau, agrégé de philosophie. Paris, Germer Baillière. 1879. J'ai consacré à ce très remarquable opuscule deux articles dans le *Journal des savants*, cahiers de juillet et août 1880. Le premier de ces articles a été reproduit par la *Revue politique et littéraire* du 9 octobre 1880. Ils ont été imprimés dans les *Séances* et *Travaux* de l'Académie des sciences morales et politiques, janvier et février 1881.

invariablement à ce résultat que la musique vocale n'est autre chose que la voix parlée du sentiment encore agrandie et soumise à un ordre supérieur. Il faut donc poser cette conclusion que la musique, du moins la musique vocale, n'est que la voix humaine, — c'est-à-dire ce qui reste de la parole quand on retranche les mots, — avec agrandissement et coordination plus parfaite de tous ses éléments musicaux.

Rien ne me serait plus facile que d'ajouter aux passages déjà cités d'autres extraits du livre de M. Ch. Beauquier, qui confirment cette conclusion. Ainsi j'avais raison de dire qu'entre nous sur ce point l'accord pourrait se faire.

Pourtant je pense qu'il persisterait à soutenir son opinion quant à la musique instrumentale. Dès qu'on arrive sur ce terrain, les divergences s'accusent, les dissentiments s'exagèrent jusqu'à la contradiction. La musique instrumentale est considérée aujourd'hui par certains esprits comme un art *sui generis*, d'une indépendance absolue, n'ayant avec la musique vocale et avec la voix humaine parlée aucune racine commune. Cette opinion est défendue avec ardeur, quelquefois avec talent. Il ne fait même pas toujours bon la combattre : on court le risque, en la réfutant, d'être relégué parmi ces gens d'un autre âge qui, insinue-t-on, ne laissent pas que de radoter. Ce qui contribue beaucoup à prolonger le débat, c'est qu'il ne se concentre pas. Ou bien l'on parle trop souvent sans écouter les autres et sans leur répondre; ou bien non moins souvent, quand on leur répond, c'est par quelques paroles tranchantes, sans essayer de se placer à leur point de vue, sans entrer en explication. M. Ch. Beauquier comprend autrement la discussion et l'analyse. C'est en philosophe encore qu'il cherche la solution de cette partie du problème; c'est aussi en philosophe que nous examinerons ce qu'il en a dit et ce qu'en disent ceux qui procèdent en observateurs sérieux.

Ch. Lévêque,
de l'Institut.

LE PRINCIPE DE LA MORALE

Chaque printemps charme nos yeux de fleurs semblables à celles de l'année précédente, et chaque génération d'hommes agite les problèmes que ses pères se flattaient d'avoir résolus. Incontestable dans le domaine des mathématiques, de l'expérience sensible et de l'industrie, la loi du progrès ne paraît pas étendre son empire à la recherche des dernières raisons des choses, de notre origine et de notre destinée. Les hommes s'interrogent également depuis bien des siècles sur la règle de leur activité, sans avoir trouvé de réponse suffisamment évidente pour les unir dans une même conviction.

Le trait commun au problème spéculatif et au problème pratique: l'incertitude, fait soupçonner leur dépendance réciproque, et en effet il semble malaisé de tracer rationnellement la règle de conduite d'un agent quelconque, en faisant abstraction de sa nature et de ses rapports. De grands penseurs ont cru pourtant l'avoir entrepris. Ils étaient poussés dans cette voie par un motif considérable: La philosophie théorique et la morale semblent solidaires; mais elles diffèrent en ce point qu'on pourrait à la rigueur s'interdire l'une, tandis qu'il est impossible de renoncer à l'autre. Il faut absolument que l'homme agisse; fatalement il subit l'effet de ses actions et des actions de ses semblables. Il importe donc au plus haut point que ces activités s'harmonisent sous une règle; l'intérêt de la philosophie spéculative est spéculatif lui-même; l'intérêt de la morale est pratique, universel, impérieux. Telle est la raison pour laquelle on voudrait dégager de la question d'essence, peut-être insondable, celle de la conduite, qui réclame une solution, bonne ou mauvaise, puisque les rapports sociaux reposent forcément sur une conception morale.

Cette disjonction pouvait être essayée de deux manières:

Un sentiment personnel, confirmé en quelque mesure par le témoignage historique et par l'observation de la société, suggère l'idée que l'homme possède une certitude morale immédiate, ou du moins un organe particulier propre à discerner le bien et le mal.

On pouvait partir de là pour essayer de construire la morale comme une science isolée, fondée sur ses propres axiomes, se développant suivant les lois de sa propre méthode, sans intervention de toute autre connaissance quelconque.

Ce n'est pourtant pas la conscience immédiate, c'est le contact du monde extérieur qui nous fait connaître les rapports dans lesquels s'exerce notre activité. Celle-ci forme une partie intégrante de l'ensemble des phénomènes, dont la science inductive, vérifiable, positive, s'applique à déterminer les lois. On pouvait faire rentrer l'étude de la vie sociale dans la science de la nature, rattacher à leurs antécédents organiques les penchants, les aptitudes, les fonctions, les arts, les institutions caractéristiques de l'humanité, pour déduire enfin de l'observation des effets produits les conseils qui pourraient être jugés utiles, puisque, après tout, l'observation elle-même nous montre l'homme en quête de conseils. Ainsi la loi pratique de l'humanité, sa règle de conduite, dans la mesure où l'établissement d'une telle règle est possible, se déduirait de la pure considération des phénomènes, en laissant absolument de côté les problèmes d'essence, de cause et de destination finale. C'est ainsi que la morale, se greffant sur l'anatomie, couronnant la physiologie, s'élèverait à la dignité de science positive.

On sait que les deux voies ont été tentées, et que les deux entreprises se font concurrence aujourd'hui même. Eh bien, indépendante ou positiviste, cette rivalité seule suffirait à prouver que la morale n'est point encore une science démontrable, constituée sur une base universellement acceptée, et que la vieille question de son principe comporte décemment un nouvel examen.

I

L'obligation.

Et d'abord il faut bien s'entendre sur la signification des mots. Nous prenons *morale* au sens consacré par l'usage, comme un ensemble de préceptes ou de conseils. La morale n'est pas une théorie; c'est un art, c'est la règle de la vie. Il n'est pas inutile de s'en expliquer, car le terme comporte naturellement plus d'une acception. Nous ne saurions reprocher à Spinoza d'avoir présenté sous le nom d'*éthique* ou de morale un système de métaphysique et d'anthropologie dont la conséquence hautement proclamée est l'inu-

tilité parfaite de tout travail pour moraliser les hommes. Chacun étant nécessairement tout ce qu'il peut être, et ses actes un résultat fatal de son organisation particulière et des circonstances dans lesquelles il se trouve placé, la morale devient pour Spinoza la science des mœurs, la connaissance des mobiles qui déterminent notre activité de fait ; il décline toute prétention de qualifier cette activité par le blâme ou par l'éloge, et bien plus encore l'espoir, absurde à ses yeux, d'en changer le cours par la vertu des exhortations. Mais la plupart des hommes ne l'entendent point ainsi. Ils s'approuvent ou se condamnent les uns les autres ; chacun d'eux intérieurement s'approuve tour à tour et se condamne. Entre la grossièreté bestiale et la culture raffinée d'un très petit nombre de penseurs, dont on répète les sentences dans certains milieux sans être en état de les contrôler, le peuple des civilisés connaît les sentiments de l'estime et du mépris; les gens se servent couramment des catégories de bien et de mal; ils conçoivent vaguement un idéal de conduite, qu'ils trouveraient beau de réaliser; quelquefois même, ils s'efforcent de le faire. Préciser les traits de cet idéal, montrer en quelle mesure et par quels moyens il est possible de s'y conformer, ce travail répondrait à des besoins qu'ils éprouvent. Ce serait l'objet de la morale telle qu'ils la conçoivent, et telle que nous la définissons.

Pour se faire accepter des esprits réfléchis, cette conception devrait renfermer les preuves de sa légitimité ; elle devrait satisfaire aux conditions de la pensée, c'est-à-dire être conséquente et se déduire tout entière d'un principe évident par lui-même.

Qu'un tel système existe ou non, qu'il soit réalisable ou non, il est certain qu'un idéal moral flotte devant l'esprit des hommes, bien qu'il varie singulièrement de peuple à peuple, et même d'individu à individu.

A la conception d'un type du bien se lie invariablement l'idée d'une obligation de s'y conformer, obligation qui implique à son tour la possibilité de le faire. Toute doctrine morale roule sur le devoir et suppose la liberté. A chaque pas dans la vie, nous nous demandons : que faut-il faire ? que dois-je faire ? Et cette question n'aurait aucun sens quelconque si, dans l'esprit de celui qui la pose, il n'y avait pas plusieurs partis possibles, dont un seul répond au devoir. Ainsi la conscience du libre arbitre et le sentiment d'une obligation forment les conditions de la pensée morale, parce que ce sont les conditions de l'activité pratique elle-même. Ceci nous semble évident, indépendamment de toute analyse des notions concrètes et parfois confuses de devoir et de liberté.

Que la volonté puisse se déterminer contre les motifs suggérés

par l'intelligence, ou que son apparent arbitre consiste uniquement dans l'absence d'une représentation distincte du meilleur parti ; que le conflit des motifs se ramène aux mouvements simultanés de plusieurs cellules cérébrales, cela n'importe pas à notre objet ; mais, de quelque façon qu'on entende la liberté, il faut, pour pouvoir délibérer, que le sujet se trouve libre.

L'idée du devoir, dont nous parlons comme essentielle à toute morale, n'est pas nécessairement celle d'une obligation péremptoire qui trouve sa raison d'être uniquement en elle-même. Si l'objet dernier de la volonté se trouvait être invariable, ce qu'il est bien permis de supposer, le choix ne pourrait porter que sur les moyens de l'atteindre, et le devoir consisterait à chercher le meilleur moyen. La vertu se confondrait donc avec l'habileté, le vice avec la maladresse : la paresse, la négligence, l'étourderie seraient la source de toutes les fautes, qui se ramèneraient à des erreurs de calcul ou d'exécution. Cette conception mérite assurément qu'on l'examine. La réciproque du moins est évidente : En se plaçant au point de vue de l'impératif catégorique, suivant lequel nous devons employer au bien notre force intégrale, qui pourrait nier, en effet, que toute erreur évitable contienne un péché ? Nous prenons donc le mot devoir dans le sens le plus large possible. Cette explication donnée, nous maintenons que la conception d'une règle de conduite, d'un art de la vie, est inséparable des idées de devoir et d'obligation.

La morale de l'intérêt, pour peu qu'on l'analyse, fait ressortir clairement cette vérité. Elle voit dans le bonheur le but unique de nos actions, ce qui est une erreur palpable en point de fait, si l'on prend les sensations agréables et les représentations qui s'y rapportent pour les seuls ingrédients de la jouissance, mais ce qui s'entend de soi-même, en revanche, si l'on admet la réalité de la volonté, puisque dans ce cas la satisfaction de la volonté devient la seule définition possible du bonheur.

Suivant cette école, la morale est donc l'art d'être heureux. Ceci suppose évidemment un idéal de bonheur universellement acceptable. Le docteur qui s'adresse à la communauté cherche à convaincre ceux qui l'écoutent qu'ils trouveront leur compte, c'est-à-dire leur satisfaction durable, à suivre une conduite profitable aux autres, et surtout à s'abstenir de leur nuire ; il s'efforce de les obliger par la considération de leur intérêt. Un raisonnement pareil ne peut avoir pour objet qu'une félicité idéale. L'utilitaire statue chez les hommes une similarité de goûts et de penchants que l'expérience justifie peut-être en quelque mesure, je le veux bien ; mais au fond l'utilitaire entend nous obliger à comprendre le bonheur comme il

l'a compris lui-même. S'il arrivait à quelqu'un de trouver son paradis fastidieux et d'en enfoncer la porte, il n'aurait rien à répondre, et ferait probablement appeler les sergents de ville. En réalité, chacun a son goût, chacun prend son plaisir où il le trouve. L'utilitaire conséquent ne peut nous conseiller d'autre conduite que celle qu'il lui convient à lui-même de nous voir tenir. Lorsqu'il parle d'intérêt général, il faut toujours se souvenir qu'il songe à son intérêt propre, ou penser qu'il ne s'entend pas nous dirions volontiers, qu'il se calomnie.

II

La liberté.

Conditionnelle ou péremptoire, l'obligation suppose la liberté. La conscience de l'obligation implique la conscience du libre arbitre, et la réalité de la première, la réalité du second : on n'est tenu qu'au possible, cela paraît aussi clair que le jour. Dès lors, l'établissement d'un code moral dont le témoignage de la conscience serait la sanction devient une entreprise illusoire, et surtout inutile, pour ceux qui admettent le déterminisme de la volonté.

C'était l'avis de Spinoza. Les philosophes naturalistes qui se piquent d'un empirisme conséquent partagent sans doute la même opinion ; la morale, en effet, ne figure pas dans leur encyclopédie, qui se termine par la théorie du développement social. Néanmoins des écrivains réputés, de bons esprits, et dans ce nombre quelques partisans décidés du libre arbitre, n'admettent point cette conséquence ; ils la déclarent même impertinente. Essayons de nous entendre. Qu'on ne puisse pas s'estimer à la fois obligé dans un sens par le devoir et rigoureusement déterminé dans un autre sens par la nature, cela n'est pas contesté ; la fatalité qui parfois nous entraîne au mal reconnu comme tel est une fatalité relative, secondaire, adventice. Que le concept de l'obligation morale renferme en soi le concept de la liberté, nous nous flattons aussi d'en faire convenir tout esprit sincère. Mais on pourrait juger que l'illusion du libre arbitre permettant l'illusion d'une obligation, cela suffit pour que l'établissement d'une règle de conduite devienne logiquement possible, scientifiquement légitime et pratiquement salutaire. Pour le déterminisme, ce qu'on appelle vulgairement la conduite est une résultante mathématique de tractions opérant en sens divers, un

effet produit suivant la loi du parallélogramme des forces. L'idée du bien considéré comme possible devient l'une de ces forces qui concourent nécessairement à déterminer l'action, et, si l'influence en est constante, elle finira par prévaloir. Ainsi l'idée travaille à se réaliser elle-même ; l'impossible tend à devenir possible par le charme de l'illusion, et, du moment qu'il devient possible, il devient aussi réel et nécessaire. Jamais l'agent apparent n'a pu faire autre chose que ce qu'il a fait ; jamais il n'a donc réellement mérité l'éloge ni le blâme, les catégories de l'estime et du mépris sont des catégories de l'illusion ; la signification du bien et du mal est toujours relative, il n'y a pas d'ordre moral distinct de l'ordre de la nature ; la valeur d'un homme de bien est toute semblable à celle d'un bon cheval ou d'un bon champ — mais il est utile de tracer le plan de conduite dont l'observation serait la plus avantageuse à la société ; il est heureux que certains esprits soient déterminés à ce travail par la nécessité de leur nature ; il est heureux que la même nécessité les pousse à présenter cette manière d'agir comme obligatoire, heureux que la nécessité de leur nature porte d'autres personnes à les écouter ; parce que l'établissement d'une telle règle et l'opinion que, dans un moment donné, il est en notre pouvoir de l'observer contribuent au progrès social ainsi qu'au bien des individus.

La conception déterministe du monde, qu'on prétend en être la conception scientifique, enlèverait donc sans doute aux notions morales le caractère spécifique, la valeur absolue, l'auréole de sainteté que leur attribuent les kantiens et d'autres bonnes gens, comme Pascal ; mais la morale n'en subsisterait pas moins et ne perdrait rien par là de sa véritable importance.

Cette vue a quelque chose de plausible, on ne dit pas de séduisant. Nous lui reconnaissons même une vérité conditionnelle : on serait naturellement conduit à l'adopter, si la vérité du déterminisme moral était démontrée. Qu'en faut-il penser ?

Assurément la conscience immédiate du libre arbitre n'établit pas suffisamment qu'il soit réel. La conscience de l'obligation elle-même n'en fournit pas la preuve au sens ordinaire de ce mot. On ne prouve pas le libre arbitre. Et ceux qui l'affirment ne feront plus difficulté pour avouer que, dans un grand nombre de cas, nous croyons qu'il nous aurait été possible de faire mieux que nous n'avons fait, tandis que, ensuite de fautes antérieures ou pour d'autres causes, cette possibilité n'existait pas effectivement.

La législation positive, qui frappe l'infraction au devoir d'une peine matérielle, se justifie au moins aussi bien dans le déterminisme que suivant la croyance au libre arbitre. Les notions de res-

ponsabilité, de culpabilité, de justice n'y formeraient plus la base du droit répressif; mais plus l'enchaînement régulier des effets et des causes paraîtra certain dans le champ de l'activité personnelle, moins on pourra mettre en question l'utilité de la douleur pour corriger les délinquants, et surtout celle de la crainte pour détourner de leur exemple.

De même, indépendamment de toute sanction extérieure, dans l'ordre de la moralité pure, on comprend que l'idée d'un but à conquérir, d'un progrès réalisable, d'une satisfaction intérieure accessible, exerce une influence sur un être conscient dont les représentations déterminent l'activité. Plus cette détermination sera constante et rigoureuse, plus il importera que l'idée du bien soit précise, lumineuse et constamment présente à son esprit.

Loin de rien ôter à l'utilité de l'enseignement moral, la conception mécanique du rapport entre les représentations et l'activité musculaire rendrait donc cette utilité plus considérable et plus certaine; mais l'indispensable condition pour qu'il en soit ainsi, c'est que l'agent nécessité se croie libre au moment où il agit. S'il avait le sentiment de ne pouvoir suivre qu'un seul chemin, la représentation qui s'offre à cet instant donné commanderait forcément l'action, car il n'aurait point de motif pour la différer et pour se demander : que dois-je faire ? Cette question n'aurait aucun sens pour lui. — Convaincu théoriquement que son action sera conforme à la raison la plus forte, cherchera-t-il quelle est cette raison ? — Alors il n'est pas le déterministe conséquent que nous supposons : S'il avait bien compris son maître, il saurait que le rapport de ses représentations entre elles est aussi rigoureusement déterminé que le rapport entre la représentation actuelle et la décision. Certain qu'il ne peut penser autrement qu'il ne pense, il ne demanderait plus ce qu'il doit penser. Il obéirait à la première impulsion venue, sans la discuter. On ne prétend point qu'un tel état d'esprit n'implique pas contradiction à son tour, ni qu'il soit réellement possible au sujet d'effectuer entièrement cet anéantissement de lui-même : tout ce qu'on veut dire, c'est qu'un fatalisme conséquent détruirait le ressort de la pensée aussi bien que celui de l'action. Il faudrait donc choisir (toujours choisir !) entre la possession actuelle de la vérité et la réalité de la vie. Pour subsister, le sage est obligé d'oublier sa sagesse toutes les fois qu'il agit. Il lui faut mener une double vie, et se démentir lui-même à chaque instant. Lorsqu'il délibère, ne fût-ce que sur l'ordre de ses réflexions ou de ses lectures, par le fait même, il se considère implicitement comme libre de choisir, tout en sachant explicitement qu'il ne l'est pas.

Cette doctrine peut sourire à des imaginations avides de l'ingénieux ; je confesse humblement qu'elle me répugne.

Et d'abord, s'il était vrai que le libre arbitre fût scientifiquement inadmissible et que le sentiment du libre arbitre naturel à notre espèce fût indispensable à notre activité raisonnable, de sorte que la vérité portât sur le mensonge et qu'un prestige formât la base du progrès moral et social, ceux qui ont passé derrière le voile n'auraient-ils pas dû respecter le secret du sanctuaire ? Si la civilisation repose sur l'erreur du libre arbitre, ceux qui travaillent de leur mieux à dissiper cette erreur ne sapent-ils pas les piliers de la civilisation ? Ne sont-ils pas coupables? serions-nous tenté de demander, si nous ne savions quels dédains accueilleraient une question bien trop naïve, si nous pouvions oublier surtout que ces spirituels indiscrets ne sont pas libres de se taire, et que leurs livres se font tout seuls? Mais ces esprits affranchis des conditions de l'humanité (puisqu'ils peuvent se passer d'une illusion indispensable à celle-ci), ne lui doivent apparemment rien, étant d'une race plus haute, et trouvent sans doute un plaisir permis à faire crouler sa petite fabrique. Peut-être se sont-ils dit qu'il n'y a pas de danger, attendu que l'illusion est tenace, et que le vulgaire ne les entendra jamais. Peut-être enfin, tranchant bravement dans le vif de la question, se sont-ils rassurés par l'opinion professionnelle suivant laquelle la science domine tout, et jugent-ils que, dût un monde en périr, il faut proclamer une découverte, leur découverte.

Est-ce bien une découverte ? Nous en doutons encore. Cette construction du progrès infailliblement déterminé par la chimère ne nous semble si profondément évidée et creusée, si précieusement ciselée, qu'aux dépens de sa solidité. L'objection de sentiment, grossièrement utilitaire, que nous venons de présenter sans nous flatter qu'on la discute, en contient une autre qui n'est pas plus sérieuse assurément, mais peut-être un peu plus technique.

Une théorie qui fonde le progrès moral et social sur la persistance d'une illusion nous paraît contradictoire dans son essence, sinon dans ses termes, en tant qu'elle affirme et nie à la fois implicitement la possibilité du savoir. Elle affirme le savoir parce qu'elle est doctrine, elle le nie parce qu'elle en rejette les conditions. La vérité se définit naturellement : une conformité entre nos représentations et leur objet, lequel existe indépendamment d'elles. L'idéalisme subjectif supprime la notion même de la vérité et contredit tout notre être. La théorie mécanique de la connaissance, qui se pique aussi d'en effacer l'inévitable dualité, n'est qu'une hypothèse inventée pour rendre compte de celle-ci. Nous ajoutons : une hypothèse insuffisante.

En s'allongeant, en se compliquant, en s'obscurcissant, on peut en dissimuler les fissures et lui prêter une certaine apparence, mais on ne parvient pas à éliminer sérieusement la spontanéité de l'esprit. Le mécanisme, qui n'a jamais fait comprendre la sensation, n'expliquera probablement pas mieux l'amour du savoir, la soif de la vérité pour elle-même au mépris de tout autre intérêt. Au fond d'ailleurs, la philosophie mécaniste ne conteste pas notre définition de la vérité. Ayant pris la licence de partir de l'objet, ce qui scientifiquement n'est pas admissible, la difficulté consiste pour elle à rebâtir le sujet, dont elle se flatte vainement d'être sortie; mais c'est toujours l'accord du sujet et de l'objet qu'elle cherche. La possibilité d'un tel accord, en d'autres termes la possibilité de la connaissance, est une supposition commune à toute doctrine, sauf le scepticisme absolu.

Cet accord, assurément rien ne le prouve; la velléité de le démontrer accuserait même un singulier défaut de réflexion. Il est impossible à la représentation de sortir d'elle-même pour prendre une position intermédiaire entre elle et son objet problématique. L'existence de l'objet, la correspondance possible entre nos représentations et lui, la possibilité de la vérité, reste une allégation sans preuves; l'existence du monde est un article de foi. Mais, qu'elle soit purement instinctive ou que l'analyse puisse la confirmer après coup, cette opinion suivant laquelle nos facultés sont tellement constituées qu'en les employant conformément à leurs propres lois nous réussissons dans une certaine mesure à connaître les choses telles qu'elles sont, la croyance à la vérité se présente comme l'antécédent obligé de toute recherche quelconque, même de celles dont la faculté de connaître forme la matière.

Maintenant l'affirmation de l'accord entre la pensée bien conduite et les choses est celle d'un ordre, d'une harmonie, qui impliquent l'ordre et l'harmonie au sens général. Penser que l'existence normale des êtres moraux, et par conséquent la nôtre, consiste en un effort vers l'impossible et repose sur une erreur, c'est au contraire nier implicitement l'ordre et l'harmonie. Si l'emploi de l'intelligence que nous estimons régulier nous conduisait à reconnaître l'incompatibilité de la vérité théorique et de la vérité pratique, un tel résultat suggérerait les doutes les plus graves sur la compétence de nos facultés mentales, sur la possibilité de la connaissance en général. Or toute application de la faculté de connaître qui aboutit à mettre en question la possibilité de la connaissance se détruit naturellement elle-même. Telle est la contradiction qui nous semble frapper le système du progrès moral fondé sur l'illusion de la liberté.

Peut-être rendons-nous cette contradiction plus sensible en la

poursuivant dans la pratique. Nos auteurs considèrent l'illusion de la liberté comme favorable au progrès des mœurs. Ils ne contestent vraisemblablement pas l'importance des bonnes mœurs pour l'ordre social; ils ne sauraient non plus refuser leur assentiment à la vieille thèse, évidente en soi, que l'ordre et la sécurité sociale sont essentiels au progrès scientifique. Mais alors c'est illustrer singulièrement la doctrine de l'identité des contradictions que de détruire pour l'amour de la science, au nom des droits suprêmes de la science, les conditions indispensables à la réalisation de la science.

On nous répondra sans doute, en invoquant l'expérience, que dans le relatif, dans le particulier, dans le provisoire, bien des illusions se montrent salutaires, et qu'au fait nous ne sortons guère du provisoire et du relatif. On dira que notre déduction n'est pas constringente; que l'ordre partiel n'implique pas nécessairement l'ordre total; que cette perfection de l'ordre dans l'univers est manifestement contredite par le crime et par la souffrance; que l'accord, nécessaire à la possibilité de la connaissance, entre les lois de la pensée et celles de l'objet se peut concevoir sans l'accord de la science idéale avec les conditions d'une activité bornée; enfin que l'hypothèse de l'illusion bienfaisante est le seul moyen de concilier les faits empiriques de la conscience du libre arbitre et de son utilité dans la sphère morale avec la vérité scientifique fondamentale, laquelle est précisément le déterminisme absolu dans l'enchaînement des phénomènes.

S'il fallait accorder ce dernier point, la thèse de la liberté purement idéale resterait assez forte, en dépit de nos objections. L'examen du déterminisme moral sous sa forme la plus récente et la plus ingénieuse nous conduit donc à considérer le déterminisme dans sa généralité.

Le libre arbitre ne se prouve pas, disions-nous; mais la croyance au libre arbitre est inséparable du sentiment de l'obligation, indispensable à l'activité morale; ceci n'est pas contesté. Mais on ne prend pas aisément son parti d'un somnambulisme qui nous fait vivre tour à tour, sinon simultanément, dans deux opinions, dont l'une est vraie et n'est pas bonne, tandis que l'autre est bonne et n'est pas vraie. Il serait plus naturel de chercher dans la vérité les conditions de la vie normale. Au point de vue moral, le déterminisme a donc les apparences contre lui.

Si le libre arbitre ne se démontre pas, l'universelle détermination ne se prouve pas davantage. Ce n'est assurément pas une vérité d'expérience : l'observation de la nature et son interprétation mécanique nous disposent en sa faveur; mais pour l'établir dogmatique-

ment, en dépit des raisons contraires qui se tirent précisément de l'ordre moral, il faudrait une induction complète, et cette induction complète est manifestement impossible. Dans aucune direction, nous ne saurions remonter la série des effets et des causes depuis le premier anneau jusqu'au dernier, de manière à pouvoir établir, comme résultat de l'expérience *in casu*, que tout ce qui est arrivé s'est produit nécessairement. Nous n'en sommes pas encore là ; dans les présentes conditions de la recherche, tout nous montre bien plutôt que nous n'y parviendrons jamais. La preuve expérimentale du déterminisme ne serait autre chose que la connaissance de tous les faits dans tous leurs rapports. Non, le déterminisme n'est pas un résultat légitime de l'induction, le déterminisme n'est pas une conclusion de l'expérience. A l'entendre ainsi, notre tâche serait trop facile. Mais le déterminisme est mieux que cela, c'est le principe même de l'induction. C'est une thèse *a priori*, mais cet *a priori* se trouve être la condition de l'expérience. On ne saurait donc en contester la valeur régulative. En revanche, c'est s'abuser que d'y chercher une vérité de fait. Quel que soit l'objet de notre étude, nous devons la diriger comme si le phénomène en question était le résultat nécessaire de certains phénomènes antécédents, car énumérer ces antécédents et constater le rapport qui les enchaîne, c'est expliquer le phénomène, c'est édifier la science. Nous devons donc nous laisser diriger constamment dans la science (y compris l'histoire et la psychologie) par la supposition du déterminisme universel. Si la science absolue était accessible à nos facultés et réalisable par nos méthodes, le déterminisme absolu serait une vérité ; or nous devons nous conduire dans la science comme si la science absolue était possible, parce que nous ne saurions lui tracer d'avance une limite sans nous mutiler nous-même. — Mais la science absolue est-elle effectivement possible ? On ne le démontre pas le moins du monde, et toute l'apparence parle en sens contraire. Nous voyons donc dans le déterminisme un postulat de la curiosité scientifique, ou, pour parler la langue de Kant, un postulat de la raison pure, qu'il est essentiel de reconnaître, mais qu'il n'importe pas moins de limiter à son emploi légitime. La liberté ne se démontre pas ; le déterminisme ne se prouve pas davantage. La vie morale se développe dans la croyance à la liberté ; la science se développe dans l'hypothèse déterministe. L'intérêt de la morale plaide pour la liberté ; l'intérêt de la science théorique plaide pour la nécessité. Voilà comment la question semble se poser. Qu'est-ce qui importe le plus à l'humanité, est-ce la réalisation de l'idéal moral ? est-ce l'achèvement de la science ? C'est là ce qu'il faudrait savoir pour se prononcer. Aristote, saint Thomas,

Hegel, les philosophes en général, y compris ceux qui n'admettent point la finalité, n'ont pas mis en doute que la dernière fin du monde ne fût de fournir matière à leurs explications. Pour moi, j'ose penser, avec M. Arnold, avec Kant, avec Pascal, avec Paul de Tarse et le gros des simples, que l'original vaut plus que l'image. Le savoir m'apparaît non comme un but absolu, mais comme un moyen pour l'édification du monde, dont les dernières raisons et les fins suprêmes sont d'ordre moral. Le fond de tout est à mes yeux volonté; la conscience, le procédé suivant lequel la volonté prend possession d'elle-même; la perfection de la volonté, la perfection de l'être et le but de la science. Je crois à la primauté de la raison pratique, et je vote librement en faveur de la liberté.

Ce qui me confirmerait dans mon choix, si la chose était nécessaire, c'est que cette supériorité dans l'intérêt scientifique accordée, assez légèrement peut-être, au déterminisme, devient passablement équivoque lorsqu'on y regarde d'un peu plus près. L'avantage lui reste aussi longtemps qu'il ne s'agit que de l'objet du savoir et de la science idéale considérée elle-même; mais en dirigeant son attention sur les conditions de la connaissance, on voit que cet avantage est payé bien cher. En effet, la conformité de la pensée à l'objet ne saurait, disions-nous, être constatée. Cette impossibilité ne tient pas à l'imperfection de nos moyens de connaître, elle tient à la nature même de la question. En demandant ce que sont les choses en elles-mêmes, en prétendant les voir telles qu'elles sont, sans y rien mettre du nôtre, nous nous proposerions un problème contradictoire, car il reviendrait à vouloir nous représenter quelque chose qui ne fût point une représentation, à prétendre percevoir sans percevoir. La vérité objective ne peut donc signifier qu'une représentation où les particularités de notre conscience personnelle n'entrent pour rien : en style théologique, ce serait voir la chose comme Dieu la voit; en style métaphysique, ce serait, j'imagine, la voir comme elle se voit elle-même. Ni l'un ni l'autre ne sont possibles, puisqu'il faudrait toujours cesser d'être nous-mêmes. La seule approximation concevable de cette vérité idéale, son équivalent, son représentant, qui est lui-même un idéal, c'est une représentation commune à toutes les intelligences semblables à la nôtre ou susceptibles de le devenir. Cela s'applique au concret et à l'abstrait, à la perception sensible comme à l'évidence rationnelle. La personne ou le groupe qui tient une opinion pour vérité entend par là que tous pourraient et devraient l'embrasser. C'est l'accord des esprits au sujet d'une proposition qui la fait entrer dans la science. Cet accord n'est jamais qu'approximatif, la science l'est également. Ainsi le mouvement de la terre est

une vérité scientifique, non parce qu'il est démontré par tels et tels phénomènes, mais parce que, depuis un temps jugé suffisant, tous les hommes qui s'occupent de ces matières et qui s'envisagent réciproquement comme compétents s'accordent à juger ces démonstrations valables.

Faire avancer la science, c'est donc amener l'uniformité des représentations. Ce point est assez évident; il importe seulement de ne pas le perdre de vue. Maintenant, comment les opinions divergentes pourraient-elles se modifier pour se rapprocher, si chacune d'elles était nécessaire? Comment puis-je proposer à quelqu'un de changer d'avis, s'il est vrai que chacun de nous ne puisse penser que ce qu'il pense? — Le déterministe répondra sans doute : « En effet, chacun des interlocuteurs pense nécessairement comme il le fait à cette heure, mais d'une nécessité pareille ils se communiquent leurs sentiments; nécessairement les raisons de l'un, les faits qu'il produit amènent l'autre à son opinion. » — J'entends bien cela; mais toujours faut-il se considérer comme capable de changer d'opinion pour écouter celle d'autrui et pour remettre en question ce dont on se croyait certain. L'illusion de la liberté serait donc le ressort du monde intellectuel aussi bien que celui du monde moral. Et ce que nous disons de l'espèce et de la science objective, universelle, il faut le dire également de l'esprit individuel et des croyances personnelles. Si j'estime qu'il m'est impossible de changer d'avis (et cette opinion s'établit d'elle-même, lorsque les raisons particulières de douter ne sont pas déjà présentes à l'esprit), je n'examinerai pas le sentiment des autres, je ne recommencerai pas mon étude, je ne ferai rien pour m'éclairer. Quoi qu'il en soit du déterminisme pris en lui-même, la croyance au déterminisme intellectuel briserait évidemment le nerf de l'esprit.

Les fatalistes de système ne sont point d'accord avec eux-mêmes, et ils le savent. Ils oublient leur philosophie et se dirigent suivant la doctrine opposée dans leur cabinet d'étude et dans la discussion savante aussi bien que dans les affaires et dans la société.

Une doctrine qu'il faut traiter de la sorte nous inspire une défiance insurmontable.

Finalement, si la connaissance de la chose en soi n'est qu'une contradiction dans les termes, si la vérité ne peut être que la représentation normale, conforme à la nature du sujet, et si les représentations du sujet sont toujours nécessaires; si s'instruire, se corriger n'est qu'échanger une représentation nécessaire contre une autre qui l'est également; si le jugement du tiers qui compare ces deux représentations et les apprécie n'est encore que sa représentation

nécessaire à lui, sans qu'aucune de ces représentations puisse jamais être rapportée à la chose même, on se demande en quoi peut consister la supériorité de l'opinion d'aujourd'hui sur celle d'hier, comment on peut définir la différence entre l'erreur et la vérité. Le fatalisme ramène un esprit conséquent à la doctrine de Protagore.

Cette considération serait décisive, si le défenseur du libre arbitre possédait lui-même un critère de la vérité bien rigoureux; mais il ne faut pas demander des perfections incompatibles. Dans le système du libre arbitre, la nécessité de penser disparaît. Le critère de la vérité objective n'y peut être qu'un idéal; mais cet idéal est intelligible. C'est le concert des esprits, obtenu par le sincère effort de chacun d'eux pour étendre et pour ordonner le champ de ses représentations. La possibilité de cet accord implique l'homogénéité foncière des intelligences, c'est-à-dire au fond la réalité de l'espèce. Il s'obtient par la vérification, c'est-à-dire par la concordance des résultats d'une méthode avec ceux d'une autre, se reproduisant dans chaque esprit. Dans le système déterministe, où chacun a toujours nécessairement la seule opinion qu'il puisse avoir, on ne trouve pas de motif qui puisse l'engager à la mettre en question lorsqu'elle est formée, et la comparaison de la représentation avec son objet étant impossible, on ne sait plus où chercher un critère de la vérité. Dans le système du libre arbitre, où chacun est responsable de ses jugements, le motif de les contrôler sans cesse est manifeste : c'est un motif de conscience. A défaut d'un critère certain de la vérité objective, nous en trouvons l'équivalent dans l'union des opinions consciencieuses.

La supériorité du déterminisme pour la science se trouvant donc illusoire, rien ne saurait nous empêcher d'affirmer positivement le libre arbitre, dont l'admission pratique est indispensable à l'établissement d'une morale.

L'accord final sur la vérité suppose, ainsi qu'on vient de le marquer, l'identité essentielle d'un esprit et d'un autre esprit. Ce seraient donc finalement l'unité de l'espèce et la liberté des individus que nous trouverions former les conditions de la science possible, car l'identité sans l'unité ne saurait s'entendre. Mais nous n'insistons pas sur ce point; maintenant : on en verra bientôt l'importance souveraine. Qu'il nous suffise aujourd'hui d'avoir justifié la croyance à la liberté, dont nous avons besoin.

III

Le devoir dans l'empirisme.

Le dernier mot de la logique n'est prononcé que par la morale. Réciproquement, nous allons voir que le commencement de la morale est donné par la logique. Nous avons posé les préliminaires indispensables, l'obligation, la liberté. Nous arrivons à notre objet.

Un empirisme conséquent ne se risquera jamais à formuler une morale, car l'idée de cet art implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée, en d'autres termes une obligation. L'esprit logique n'essayera point d'emprunter l'obligation à quelque autre fait qu'au sentiment d'être obligé.

Nous ne parlerons pas de ces rationalistes sans le savoir qui se piquaient d'empirisme pour suivre la mode, et qui déduisaient la morale de leur prétention personnelle au respect d'autrui. Impossible que cette volonté d'être respecté donne autre chose qu'elle-même, à moins qu'en dépit des différences de couleur, de race et de culture, on n'y ajoute cet autre fait, moins facile à vérifier, que tous les bipèdes parlant un langage articulé sont nos semblables ou nos prochains : enfin et surtout la maxime générale que nous devons accorder au prochain ce que nous exigeons pour nous-mêmes, thèse qui dépasse étrangement les bornes de la logique, et qui certes n'a pas le plus léger trait de ressemblance avec ce qui s'appelle un fait.

Parmi les disciples de Bacon et de Locke, il en est un grand nombre qui ont constaté directement le sentiment de l'obligation morale dans leur conscience personnelle et dans la société. Il ne leur était pas permis de considérer ce sentiment de l'obligation comme une donnée essentielle de notre nature; c'eût été retomber dans l'*a priori*, dans les idées innées. Il fallait donc l'expliquer par d'autres faits. On s'est d'abord contenté de le rattacher à des penchants, à des besoins, dont la satisfaction est une source de plaisirs : le désir d'approbation par exemple, la sympathie, ou tout simplement l'affection pour nos semblables. Un tel empirisme est assez peu systématique; peut-être n'en vaut-il que mieux à certains égards, mais l'esprit conséquent ne saurait s'y fixer. En effet, suivant le dogme fondamental de l'école, tous les phénomènes psychiques, les désirs aussi bien que les représentations, dont ils sont inséparables, et la forme de la conscience elle-même doivent résulter de l'action des objets extérieurs sur nos organes. Il faut donc montrer comment les affections bien-

veillantes, comment les notions morales découlent de la sensation.

C'est la tâche d'un empirisme plus méthodique et plus aiguisé. Le principe fécond de l'association lui a fourni le moyen de s'en acquitter.

On peut concevoir de plusieurs manières cette genèse de la conscience morale en partant de la sensation, et dans ce travail de déduction on peut mettre au jour bien des vérités que la morale du devoir n'éprouvera point d'embarras à reconnaître, parce qu'à ses yeux l'avènement de la conscience se confond avec l'avènement de l'humanité. Mais, quelle que soit la valeur d'une semblable analyse, elle ne dispensera jamais son auteur de se prononcer clairement et catégoriquement, par *oui* ou par *non*, sur la question de savoir si lui-même se considère encore comme obligé par cette idée du devoir dont il vient d'exposer l'histoire. Voyons donc quelle position peut prendre l'empirisme devant le devoir.

Parmi les empiriques de l'ancienne école, notamment parmi les Anglais, plusieurs n'auraient pas hésité à répondre par l'affirmative à la question de savoir si la conscience les oblige personnellement. Ces esprits parfois très ingénieux, mais un peu myopes, étaient des hommes de bien, nourris à l'école de la vertu. Pénétrés d'une morale traditionnelle qu'ils ne se seraient jamais permis de mettre pratiquement en question; non moins convaincus du dogme empirique, et de l'infaillibilité de leurs grands penseurs nationaux, le problème scientifique de la morale se résuma pour eux dans la recherche des faits naturels qui ont donné naissance à la conscience de l'obligation. Ils se mirent de tout leur cœur à cette étude, sans se douter seulement qu'entre une telle conscience et l'obligation elle-même s'étend l'intervalle incommensurable de l'apparence à la réalité. Comment faire entendre qu'un penchant soit obligatoire? Si j'attribuais un mérite particulier au penchant de mon choix pris en lui-même (comme vous le faites toutes les fois que vous parlez de plaisirs purs, nobles, élevés, et de plaisirs bas et grossiers), je tomberais dans le pur arbitraire ou je ramènerais par un trou de la muraille l'*a priori*, l'idée innée, « le surnaturel ». Et, si je dédaigne cet expédient trop naïf, je ne pourrai jamais, sinon par quelque prestige, extraire le devoir de faits qui n'ont rien d'obligatoire. Non, s'il faut absolument des faits, les faits susceptibles de justifier la préférence accordée à telle conduite sur toutes les autres ne sauraient être que les résultats de cette conduite pour l'agent lui-même. Mais les bénéfices de la vertu peuvent être compris de bien des manières. Ici, l'empirisme, réduit à l'utilitarisme, va se diviser encore en se précisant. Lorsqu'on donne au mot *sens* une signification précise, en l'opposant à la raison comme

une source de plaisirs et de peines, la doctrine du *sens moral* est une simple variété de la morale de l'intérêt. De fort bonne heure, la secte eudémoniste s'est partagée en deux branches, dont l'une, s'inspirant de l'observation immédiate, reconnaît dans les sentiments bienveillants et dans les actes qu'ils suggèrent un plaisir d'une nature spéciale; tandis que l'autre, se piquant de pousser plus avant l'analyse, et surtout plus fidèle à la logique du matérialisme professé par ses auteurs, n'admet d'autre source de jouissances que la sensation, et d'autre plaisir moral que son image. Dès l'origine également, des contacts nombreux se sont établis entre ces deux sectes. Aujourd'hui, le développement de l'école associationiste tend à les confondre, dans l'apparence d'un rapprochement avec le rationalisme. Grâce aux associations héréditaires, on explique, au moins très agréablement, comment le sacrifice de son déjeûner pour secourir le passant finit par causer une jouissance particulière à ce qui n'était d'abord qu'un estomac; mieux encore, on fait comprendre comment cet être qui n'est point un être, mais le vase mobile où tourbillonnent un certain nombre de molécules, en vient à se persuader qu'il est, qu'il persiste, qu'il réagit, qu'il doit résister aux influences du dehors, qu'il doit sacrifier les jouissances dont il sent l'attrait aux abstractions de la science, de la justice, de la charité. Tout cela est fort bien lorsqu'il ne s'agit que d'analyser l'histoire après la nature, d'expliquer le spectacle complexe de la société et celui que chacun de nous s'offre à lui-même. Mais, dès qu'on prétend arriver à des conclusions pratiques, le compte ne s'y trouve plus. Le diner qui a passé chez le chimiste ne peut plus être servi. Nous ne saurions nous dédoubler au commandement. Pour celui qui a compris que le devoir est un jeu d'optique produit par l'opposition de faits sans autorité, le devoir a perdu son autorité, à moins toutefois que derrière la nécessité mécanique il ne place une nécessité morale, à moins qu'il ne reconnaisse une finalité suprême, et qu'il n'avoue que l'évolution chimique et physiologique a pour *but* cet avènement de l'ordre moral qui en est à ses yeux l'effet nécessaire; en d'autres termes, à moins qu'il ne déserte son drapeau et qu'il ne passe à l'ennemi. Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir. Avec sa nécessité adventice, son *a priori* de seconde main, ses intégrations indissolubles, qu'il lui réussit pourtant d'analyser, l'associationisme le plus souple et le plus compréhensif n'atteindra jamais qu'au sentiment, à l'illusion de l'obligation; il ne saurait nous rendre le devoir lui-même. Après avoir reçu tous les raffinements dont elle est susceptible, la morale expérimentale n'aboutit qu'à des

recommandations dont l'autorité se fonde sur l'intérêt du disciple auquel on les adresse.

Si le maître estime que la bienveillance est par elle-même une source de joie supérieure à toutes les autres, ses conseils peuvent être sincères : il conviendra de les apprécier suivant nos goûts. S'il confesse en revanche que finalement notre avantage personnel est toujours le motif de notre conduite, cette franchise même devient le sujet d'une juste défiance à son égard. En effet, de deux choses l'une : ou il ne nous avise pas dans notre intérêt à nous, mais dans le sien propre; dans ce cas, il ne nous dira la vérité que s'il y trouve un avantage, ce qui ne s'entend point de soi-même; il est donc suspect de mauvaise foi —, ou s'il nous exhorte pour notre bien propre, il se contredit, et ses conseils n'ont pas de valeur.

Indépendamment de cet argument *ad hominem* la morale empirique de toute nuance souffre d'une contradiction qui la paralyse. — L'école sentimentale nous vante les charmes de la vertu; mais cette éloquence ne dit rien à ceux qui ne connaissent pas la vertu par leur propre expérience. Nous ne saurons si le remède offert est efficace qu'après nous l'être administré. Quel motif avons-nous d'en tenter l'épreuve, si notre inclination personnelle ne nous y porte pas? Le moraliste sentimental veut être cru sur parole, et la seule raison qui pourrait m'inviter à le croire serait une analogie préexistante entre ses goûts et les miens. Cette variété de la morale utilitaire est à l'usage exclusif d'une classe de tempéraments, que nous n'avons aucune raison de préférer aux autres en nous plaçant au point du vue impartial de l'objectivité, puisque les uns et les autres sont également produits par la nature. — L'utilitarisme proprement dit affirme que l'individu se procurera généralement le maximum de jouissance en dirigeant sa conduite dans le sens du bien de la société. On comprend parfaitement qu'il est dans l'intérêt de la société qu'une telle opinion trouve créance. On comprend que cet intérêt soit aussi celui du moraliste parlant au public. Mais la démonstration laisse beaucoup à désirer. Indépendamment de la sincérité du prédicateur, qui doit être véhémentement soupçonnée par tous ceux qui le tiennent pour un habile homme et qui ne supposent pas ce qui est en question, la proposition semble tout à fait paradoxale.

Il s'agit d'arithmétique, il s'agit de convaincre un être cupide, par vous-même instruit qu'il n'y a rien de vrai sinon le plaisir, d'utile hormis les moyens de le fixer. Que voulez-vous lui prouver? Que les millions dont ce qu'on appelle une indélicatesse lui assurerait la paisible jouissance n'égalent pas sa partie aliquote dans l'augmentation de la richesse sociale qui sera le fruit de sa probité. On convien-

dra que ces chiffres ne sont point aisés à grouper. Cependant, à la rigueur, il est possible d'admettre la justesse du calcul; mais à cet effet il est nécessaire de faire entrer, dans les deux colonnes des biens et des maux dont il s'agit d'établir la balance, certains éléments qu'un utilitarisme conséquent devrait ignorer. Ce qui semble évident, c'est que le disciple n'est point placé de manière à pouvoir contrôler cet enseignement. Ici encore, on n'établit la vérité de la doctrine qu'en invoquant des expériences que le disciple n'a pas faites et qu'il n'a pas de motif pour entreprendre, sinon la confiance dont il peut honorer son maître. On fait luire à ses yeux la perspective du bonheur sans s'être seulement informé de ses préférences. Et pourtant la question de savoir si je trouverai mon avantage en suivant tel ou tel chemin dépend évidemment de la définition de cet avantage, c'est-à-dire, suivant le système, de la façon dont je le conçois. Car mon plaisir, enfin, c'est ce que je tiens pour tel, et non pas vous. Le professeur qui veut m'enseigner l'art d'être heureux présume savoir mieux que moi ce qui me procure du plaisir. Et c'est au nom de la philosophie expérimentale qu'il élève une telle prétention! Ce que l'expérience nous apprend sur ce sujet, c'est qu'en matière de conduite, l'expérience d'autrui n'apprend rien, ou si peu que rien, à personne.

L'utilitarisme n'y a pas pris garde. Il se fonde sur une représentation déterminée de la vie heureuse. Cette représentation, il la conclut d'un chiffre d'observations respectable, je le veux bien; mais, pour se croire en droit d'accorder une portée universelle au résultat d'une induction semblable, en dépit de ce qu'on sait sur la diversité des goûts et des humeurs, il faut qu'on attribue à l'universel une certaine réalité. Le dessein de trouver une règle morale valable pour tous implique au fond, quel que soit d'ailleurs le contenu de cette règle, la croyance à l'unité de l'espèce, à la raison, à l'idéal, au devoir. L'utilitaire est un galant homme qui me tient pour un égoïste. Il cherche à me prendre par mon faible en me persuadant qu'on rencontre la fortune sur le chemin du devoir. Ainsi l'utilitarisme, qui ne reconnaît que l'expérience, ne se constitue pas sans la raison. La morale de l'expérience, opposée à la morale autoritaire, se donne elle-même comme une autorité. Pour pouvoir constater la justesse de ses conseils, il faut commencer par les suivre. Ces inconséquences sont tellement manifestes qu'on a quelque peine à comprendre comment une doctrine aussi mal cousue a pu réunir quelques adhérents. Et pourtant vous savez si sa fortune est ancienne et son crédit bien établi. Comment un tel phénomène est-il explicable?

C'est qu'en dépit de quelques exceptions criardes, sous des diffé-

rences parfois affectées, les hommes du même siècle et de la même civilisation se ressemblent au fond beaucoup. C'est que la raison continue à fonctionner même chez ceux qui la nient; c'est que le sentiment du devoir est une force vivante, tellement que l'on continue pendant quelque temps à se demander ce qu'il convient de faire et ce dont il faut s'abstenir, après avoir adopté en théorie l'opinion que tout est permis. Ce que nous avons fait entendre au sujet des utilitaires plus anciens s'applique également à ceux de notre siècle. Ils s'efforcent de rattacher à leur principe abstrait une morale préexistante, qu'ils ont reçue de la tradition. Nous ne dirons pas avec une célèbre philosophie de l'histoire que la morale ne change pas; mais l'idéal de conduite varie bien plutôt suivant les siècles que suivant les écoles. La morale antique diffère essentiellement de celle des peuples chrétiens. Dans l'antiquité même, le type change absolument en passant de la liberté grecque au despotisme des rois macédoniens et de Rome. A l'idéal actif du citoyen, ou plutôt encore de la cité, succède une aspiration individuelle au détachement de tous les liens, où se confondent les épicuriens, les sceptiques, les stoïciens et toutes les écoles vivantes. Pareillement, l'idéal du moyen âge diffère beaucoup de celui de notre époque industrielle. Mais dans un temps donné, toutes les écoles s'efforcent de justifier une conception de la vie supérieure aux écoles, plutôt que de tirer régulièrement, inflexiblement les conséquences logiques de leur propre principe. Ceci s'applique très spécialement à l'utilitarisme; il est fort peu d'utilitaires assez convaincus pour suivre à leur propos coûte que coûte. Je ne connais guère que Charles Fourrier qui vive de sa propre pensée et qui la suive jusqu'au bout. A. Comte n'accepte-t-il pas en bloc et sans compter la morale catholique? et M. Spencer, qui ne se prive jamais d'un mot amer à l'adresse des chrétiens qu'il connaît, ne tient-il pas à constater l'identité foncière de ses préceptes et des préceptes chrétiens [1]? Dans ses conclusions pratiques, notre morale de l'intérêt ressemble assurément bien plus à notre morale du devoir qu'à l'eudémonisme d'Epicure. Elle donne souvent d'excellents conseils. Quant à sa valeur scientifique, il est impossible de l'estimer bien haut. La similitude des goûts et des besoins qui lui permet de se constituer n'est qu'une généralité grossièrement approximative.

En résumé, l'empirisme ne saurait logiquement proposer de règle de conduite universellement valable, et ne réussit à se donner une morale qu'avec le concours dissimulé de la raison *a priori*. « Chacun

1. Voyez *Les bases de la morale évolutionniste*, p. 7 et p. 220.

prend son plaisir où il le trouve » : cet indicatif serait le dernier mot de l'endémonisme empirique, s'il voulait rester conséquent. Le principe de la morale n'est pas découvert.

IV

Le devoir dans le rationalisme.

Tournons-nous donc vers l'école rationaliste, qui subsiste encore, après tout. L'humilité triomphe dans la science au moment où l'opinion semble en faire un vice dans la conduite. Ceux qui se donnent pour n'être point tiennent incontestablement le haut du pavé; mais on ne sait pas jusqu'à quand : leur titre est encore discuté. Ils ont beau s'identifier avec la science, sans écouter les réclamations des savants; ils ne seront pas la philosophie avant d'avoir expliqué le savoir lui-même. Il n'est pas encore prouvé qu'on soit incompétent parce qu'on a la naïveté de s'imaginer qu'on existe, et qu'on répète avec Descartes : Je pense, donc je suis.

Que nous apprend la raison sur le devoir? — S'il s'agit réellement de la raison, de la raison libre de toute autorité traditionnelle et de tout emprunt à la science expérimentale, de la raison telle qu'elle se manifeste partout où l'homme arrive à s'interroger sur lui-même; ce que la raison nous apprend d'une manière immédiate, incontestable, universelle, c'est qu'il existe un devoir, pas autre chose. La raison n'est qu'un mode, une fonction, un costume de la volonté. La première et dernière manifestation de la raison, son énergie essentielle, c'est la volonté de savoir.

J'ignore, j'interroge, il faut chercher : voilà ce que la raison nous donne d'abord. Une expérience contemporaine de l'éveil de la raison, peut-être même antérieure, nous montre la nécessité d'agir, de nous déployer au dehors. A cette néccessité extérieure, dont l'expérience nous instruit, répond l'intime besoin d'agir, antécédent obligé de toute connaissance. Volonté d'agir : tel est l'être pris en soi; le sentiment de l'existence forme la première réflexion de cette activité sur elle-même. La conscience, le fier *je suis* n'est que la réflexion de cette réflexion. Comment faut-il agir? La question se pose avec la conscience même de l'activité nécessaire : c'est le problème du devoir.

Moi, raison, devoir, ces mots si souvent opposés dans nos discours ne désignent pourtant que la même réalité, considérée sous trois

aspects, dans trois états. Ainsi la raison nous donne le devoir, non dans son abstraction, mais dans sa pureté. La raison nous impose le devoir de chercher notre devoir. « Cherchez votre devoir, pour l'accomplir, » il n'y a pas d'autre principe de morale purement *a priori*. Telle sera notre première formule. Sous une forme plus simple, c'est le principe des stoïciens : « Agis conformément à ta nature », car la nature de l'homme, c'est la raison, c'est le devoir. « Deviens ce que tu es (dans ta nature essentielle), réalise ton idée, » sont d'autres traductions de la même pensée. Toutes reviennent au fond à donner une forme impérative au principe logique de l'identité. « Je suis ce que je suis » est toute la logique. « Sois ce que tu es, » c'est tout le devoir. Nous constatons ici l'identité foncière de la raison dans la science et dans la pratique. Nous avons déjà vu s'achever la logique dans la morale : c'est la volonté qui dirige la recherche et qui l'arrête ; chacun est responsable de ses jugements, et le consentement général résultant du sincère effort de chacun reste l'indice de la vérité. Pareillement, nous voyons la morale s'enraciner dans la logique. Le premier précepte moral est : « Soyons logiques, soyons conséquents à nous-mêmes, faisons-nous ce que nous sommes. »

Mais ce que nous sommes est un problème, l'unique problème ; d'où suit le second commandement : « Connais-toi toi-même, c'est-à-dire : Travaille à te connaître. » La primauté de la raison pratique, supériorité de la vertu sur la science, de la volonté sur l'entendement se démontrent d'elles-mêmes à celui qui se demande : Qu'est-ce que je suis? En effet, par sa question même, il constate que l'intelligence est un retour de la volonté sur la volonté. La supériorité de la vertu sur la science est définie en sa juste borne pour celui qui se demande : Que dois-je faire? Il constate par sa question même que l'étude est un devoir, et la science, une vertu nécessaire à toutes les autres.

Kant et Fichte ne l'entendaient pas autrement. « Quand je connaîtrais tous les mystères et que je posséderais toute la science, je ne suis rien sans la charité, » dit l'apôtre Paul. Modulant ce cri sublime sur un rythme digne de lui, un géomètre français en a fait la plus magnifique des symphonies. Kant et Fichte la déchiffrent avec quelque lenteur : ils ont compris que le devoir est le fond du moi, la raison d'être de la pensée, tandis que l'individu n'est que le sujet du devoir et ne s'explique que par le devoir.

Mais l'objet du devoir est problématique, il faut le chercher. C'est ce que nous apprend l'autre précepte stoïcien : « Suis la nature, » la nature des choses, la nature universelle. Dirige-toi suivant ses lois quand tu les connaîtras, et par conséquent efforce-toi de les découvrir-

vrir. Kant s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme, qui seule nous est donnée par la conscience. C'est l'illusion de la morale indépendante. Pour trouver dans la conscience tout ce que nous avons à faire dans ce monde, il faudrait y trouver le monde lui-même. En l'y cherchant, Fichte et ses successeurs moindres que lui n'ont fait qu'escamoter le prix d'une gageure; leur parti pris est arbitraire. Que le monde soit en nous et par nous, c'est possible dans ce sens que le contraire n'est pas démontrable, quoi qu'en pense M. Paul de Broglie, dont les analyses excellentes ne vont pourtant pas jusqu'au fond des choses; mais, en fait, le monde nous apparaît hors de nous, et dans la pratique nous sommes obligés de le considérer comme existant hors de nous. Fichte l'accorde, il convient lui-même que son point de vue est artificiel, contre nature. Eh! bien, nous ne devons pas accepter un point de vue contre nature. Les déductions de l'idéalisme manquent de sincérité : l'apparente unité qu'elles donnent à la science est un fantôme; l'idéaliste fait semblant de découvrir *a priori* ce qu'il sait déjà d'une autre manière; et, sans la connaissance expérimentale dont il feint d'ignorer l'existence ou de mépriser les indications, il ne trouverait absolument rien. Le discrédit profond qui a frappé tous les jeux pareils est un indice de maturité commençante.

Et ceci s'applique à la morale aussi bien qu'à la physique. La seule raison ne nous instruira ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes; ce n'est pas elle qui nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. La raison est indispensable à la morale. L'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde et de conformer nos actions au résultat de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que, pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot, la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde.

V

*L'expérience et l'*a priori *dans la morale.*

Voulons-nous donc subordonner la morale à la métaphysique? Ne savons-nous pas que ce point de vue est dépassé? Oublions-nous nos propres distinctions, et, pour donner une règle à notre conduite, attendrons-nous l'achèvement d'une science impossible? — Non, si l'on entend par métaphysique les dernières raisons de tout, s'il s'agit d'un système sur les choses qui par leur nature même se dérobent au contrôle de l'expérience, nous ne subordonnerons point la morale à la métaphysique. Avant d'asseoir sur la théologie l'édifice de nos convictions pratiques, il faudrait posséder la théologie elle-même; mais où chercherions-nous les bases d'une théologie rationnelle après avoir fait abstraction de l'ordre moral? Ceux qui n'ont pas de dévotion particulière aux trois états d'Auguste Comte, les attardés, incapables de comprendre que, si la langue de la conversation distingue encore l'humanité du reste des animaux, ce n'est là qu'une infirmité passagère, ces esprits faibles seraient tentés d'expliquer l'universalité de la religion par la réalité de son principe, et de justifier leur croyance en invoquant les besoins de la pensée morale. Kant avait déjà vu tout cela, et l'illusion. Les postulats de la raison pratique font pendant aux postulats de la raison savante. Appelé par l'ordre de ma conscience à la tâche de bâtir la justice, j'ai besoin de me figurer que mon travail n'est pas stérile, que le plan n'en est pas chimérique et que la maison s'élèvera. Penser ainsi, c'est proclamer à la barbe de l'expérience que la justice est l'ordre du monde, et croire à la justice, c'est croire en Dieu. Simple, j'ai besoin du secours de Dieu pour être en état d'accomplir mon devoir, précisément comme le savant a besoin de statuer la nécessité universelle pour pouvoir espérer l'achèvement de la science, et de croire à la possibilité d'accomplir la science pour travailler à son édification. De preuve rigoureuse, il n'y en a ni d'un côté ni de l'autre.

L'honnête homme se conduira comme s'il était sous le regard d'un Dieu de justice; le savant poursuivra la suite nécessaire des phénomènes, comme si cet enchaînement était universel; mais rien n'établit que la science ne se heurte pas à des bornes infranchissables, comme rien ne démontre que la justice absolue se réalise nulle part. Une seule chose est certaine, et cette vérité, la même pour l'un et pour l'autre, c'est le devoir. Il ne s'agit donc pas de démons-

tration, il ne saurait être question que de croyance, et d'un choix à faire.

L'idée de Dieu n'est pas de sa nature incompatible avec la science. Ce que la science exige, c'est qu'un ordre immuable règne dans la sphère de l'expérience : on peut concevoir cet ordre établi par un décret divin. Mais si cet ordre était un ordre de justice, s'il y avait une fin des choses, et si cette fin était la réalisation du bien moral, elle impliquerait la réalité de l'ordre moral, elle impliquerait la liberté de l'agent moral, elle exclurait donc la possibilité de tout prévoir, et dans ce sens elle modifierait l'idéal du savant et poserait une borne à son ambition. Il faut choisir. La considération qui dictera notre choix sera manifestement, il faut le répéter, l'importance relative que nous attribuons à la connaissance ou à la pratique. Ceux qui n'accordent de valeur réelle qu'à l'intelligence et qui, partisans ou non de la finalité, tiennent au fond que l'histoire est faite pour l'historien, et l'étoile pour l'astronome, se prononceront en faveur d'un déterminisme au sein duquel la question même de Dieu s'évanouit comme pratiquement indifférente et spéculativement vide, puisque la nécessité universelle exclurait toute distinction réelle entre l'auteur et son ouvrage. Ceux qui pensent au contraire, avec Pascal, que « la distance infinie des corps aux esprits figure la distance nfiniment plus infinie des esprits à la charité », ceux aussi qui, plus terre à terre et pourtant plus présompteux dans leur précision arithmétique, jugent seulement, avec M. Arnold, que la conduite fait les trois quarts de la vie, tandis que l'art et la science se partagent le quart restant, ces gens-là sont aussi disposés à croire avec Kant que la considération de l'ordre moral nous conduit plus loin dans la vérité des choses que l'intérêt spéculatif. Ils affirment donc la liberté dans le monde, et, jaloux de la conséquence, ils la statueront à son origine. Moins ambitieux que ce grand philosophe, ils ne chercheront pas la conciliation des deux tendances dans une liberté intemporelle de l'individu qui exclut en lui la possibilité de toute réforme et qui rejetterait l'ordre moral dans la transcendance. Plus libres d'esprit que l'illustre janséniste, ils ne diront pas que la justice de Dieu se moque de notre justice. Plus conséquents que le critique d'Oxford, ils ne ridiculiseront pas l'idée de la personnalité divine après avoir présenté l'ordre de justice comme devant être l'objet suprême de nos affections et reconnu que pour prendre en nous vie et couleur, cet ordre doit revêtir les traits d'une personne. Avant d'avoir réfuté toutes les objections, sans se flatter peut-être que toutes les difficultés soient jamais levées, ils renonceront bravement à l'espoir d'une méthode certaine pour prophétiser l'histoire à venir, et main-

tiendront Dieu et la liberté humaine, la responsabilité de l'homme envers Dieu, comme objets de leur libre croyance.

Ceux qui voudront aller plus loin pourront aisément tirer de ceci les traits généraux d'une métaphysique; seulement ils n'auront garde d'oublier que la conséquence ne saurait atteindre une certitude supérieure à celle du principe dont elle dérive.

S'il est évident à l'esprit que la pensée vaut plus que la matière; s'il est sensible au cœur que la perfection morale surpasse l'excellence intellectuelle; on s'expliquera naturellement cet ordre en considérant : d'abord que toute intelligence est réfléchie et que la réflexion suppose une projection première; puis que la matière ne se révèle qu'aux sens et n'est conçue que par la raison; de sorte qu'évidemment l'être consiste dans la volonté, et que la matière procède de la pensée. Mais pour surmonter les difficultés que rencontre l'admission d'une vue aussi simple, il faut comprendre que la pensée qui donne l'être à la matière n'est pas notre pensée individuelle, puisque la matière nous est donnée et que nous croyons tous la percevoir de même; il faut pareillement se souvenir que la volonté antérieure à la réflexion dont elle forme l'objet ne saurait être la volonté consciente et dirigée par la réflexion; mais que la volonté cultivée par la conscience est l'accomplissement de l'être et sa manifestation suprême, précisément parce que l'insaisissable volonté source de la pensée consciente forme la racine de l'être et la substance même.

Revenons à notre point; ces brèves indications suffisent amplement, car il ne s'agissait que de marquer la direction de notre pensée et non d'exposer un système. Nous voulons, comme on le voit, aller de la morale à la religion et même à la métaphysique; mais nous ne fonderons la morale ni sur la métaphysique, ni sur la religion. Quand nous disons que l'art de se conduire ici-bas suppose une conception du monde, nous l'entendons plutôt dans un sens voisin du positivisme, nous voulons parler d'une conception dont les traits essentiels soient empruntés à l'expérience. Le spiritualisme, pour lequel nous venons d'exprimer nos préférences, ne conduit pas nécessairement à l'idéalisme subjectif dans la théorie de la connaissance, et ne nous enchaîne point aux méthodes *a priori*. Le besoin d'unité dans la pensée donne incontestablement l'être à toute philosophie; mais pour que le produit ait quelque valeur, il ne faut jamais oublier que l'unité cherchée est celle du multiple dont il s'agit de rendre raison. Nous le disons de l'objet de la connaissance; nous le disons également de la connaissance elle-même. Quoique l'esprit affirme invinciblement sa propre unité; quoique la différence des sens et de la raison

soit sans doute une question de degré, de forme et d'emploi; nulle théorie ne peut s'affranchir de l'opposition entre la raison et les sens.

D'autre part, nulle analyse n'isolera leurs apports respectifs d'une façon complète et définitive. La chimie intellectuelle est en avant de l'autre, au moins dans les négations. Si la simplicité de nos corps simples est très suspecte, il est certain qu'on n'a pas trouvé l'idée simple, et qu'on ne la découvrira jamais, la pensée et la sensation n'étant que synthèses. La pensée ne se résout pas plus en sensation que la sensation en pensée. Entre les dogmes inintelligibles du matérialisme et les transparentes mystifications des idéalistes, la seule théorie applicable marche sur le chemin de Locke et de Kant. La pensée y reconnaît, sans l'expliquer, la causalité transitive et l'action d'un dehors sur le dedans; mais elle ne s'ingénie point à s'anéantir. Le moi ne s'acharne pas chez elle à nier le moi; l'esprit s'avoue lui-même, il reconnaît sa propre activité, et dans la formation dela connaissance, il attribue à cette activité spontanée une part difficile à mesurer. Nous le répétons, cette délimitation ne sera jamais achevée, parce qu'en philosophie on ne finit rien; mais enfin le départ revient toujours en gros à rapporter au moi la forme nécessaire, au non-moi le contenu variable. Locke avait déjà compris cela, comme plusieurs avant lui. Kant a précisé davantage, en faisant voir que si la pensée est une activité, cette activité ne se conçoit que suivant des lois, que ces lois enfin déterminent la forme de nos pensées, de sorte que l'élément *a priori* n'est absent en aucune d'elles. Kant a esquissé le tableau des lois *a priori* de la pensée, qu'il distribue en plusieurs classes, sous des noms divers. On a remanié ce tableau de mille façons, mais le trait essentiel est resté. A la prendre dans sa plus grande généralité, cette théorie de la connaissance s'introduit, semble-t-il, à peu près partout. L'idéalisme, qui n'a plus affaire en Allemagne, émigre à Naples et soutient l'honneur du drapeau, mais l'idéalisme ne s'achève pas et ne s'explique pas. Le sensationisme ne subsiste qu'au prix de concessions fort importantes. Grâce à la doctrine de l'évolution, il peut maintenir le principe que tout vient originairement du dehors, que tout est adventice, accidentel dans la conscience, sans se refuser plus longtemps à l'évidence accablante qui nous montre des réactions spontanées, des affirmations, des conclusions nécessaires dans les opérations intellectuelles de l'individu. Cette théorie renferme à notre sens une grande part de vérité. Nous reconnaîtrons avec empressement que nos jugements nécessaires n'ont pas toujours semblé tels, pourvu que M. Spencer nous accorde à son tour, suivant ses principes, que l'évolution devait infailliblement en faire apparaître un jour la nécessité. Que trouvons-nous au fond

de la doctrine des associations indissolubles, sinon que tout ce qui existe dans la pensée comme dans le monde s'est produit et se développe au cours du temps? Interprêtée de la sorte, la psychologie évolutioniste serait admissible en entier, à la seule condition de placer la spontanéité au point de départ sous une forme quelconque. Ce minimum initial d'activité personnelle, l'esprit du système ne permet pas qu'on le concède, mais ne supplée pas à son défaut : *ex nihilo nihil.*

Nous distinguons donc, ou plutôt nous apercevons en toute connaissance, sans réussir toujours à les isoler, un élément *a priori* et un élément expérimental. Nous discernons ces deux éléments dans l'idée de la morale, qui est l'obligation d'agir conformément à la juste conception du monde. Nous les discernons dans la conception du monde elle-même.

Pour déterminer son devoir dans une situation donnée, l'individu devrait connaître exactement les circonstances du temps et du lieu. L'idéal absolu, qu'il ne saurait perdre de vue, se particularise suivant les données modifiables, et se limite en raison de celles qu'il ne peut changer. Pour comprendre les devoirs généraux et permanents d'un membre quelconque d'une société donnée, de l'habitant d'un certain pays, de l'homme au milieu d'une civilisation particulière, il faudrait connaître les besoins, les défauts, les nécessités, les conditions d'existence de cette société, de ce pays et de cette civilisation. L'déal est toujours identique; mais il ne s'agit pas de le porter en soi sans en faire usage : dès qu'il s'agit de le traduire en faits, d'agir au dehors ou sur soi-même, de changer ou de conserver ce qui existe; il faut adapter son action aux circonstances, par conséquent il faut connaître celles-ci.

Pour concevoir l'idéal lui-même, pour marquer le but ou les buts à poursuivre, pour tracer les règles d'une morale autant que possible universelle, mais sérieuse, positive, applicable sans arbitraire et sans contradiction; il faut connaître l'homme et les conditions immuables de son habitation sur la terre. Il résulte manifestement de là que la morale ne sera jamais universelle, sinon dans un sens très relatif, et qu'elle devra se borner à des préceptes tout à fait généraux. La parfaite science du devoir supposerait la parfaite science du monde, terme inaccessible de sa nature, puisque le monde change toujours.

Enfin, pour découvrir le principe dont tous les préceptes de cette morale doivent être des applications et des corollaires, pour justifier ce principe devant la raison; il faut que notre idée de nous-même et du monde se formule en une proposition vérifiable, où se résume la

totalité de l'expérience dans ce qu'elle a d'applicable à notre dessein. Le principe de la morale comprendra donc d'une part la pure idée de l'obligation, sans laquelle un art de la vie est inconcevable, de l'autre la conception générale du monde, à la formation de laquelle cette même idée de l'obligation ne saurait rester étrangère.

Nous nous engagerions dans un chemin sans issue en cherchant à déduire ici le concept théorique dont il est besoin. Il s'annonce comme un résultat de l'expérience; c'est donc la totalité de l'expérience qu'il s'agit d'exprimer maintenant. Fatalement la forme de cet énoncé est condamnée à rester arbitraire, car rien ne marque par où nous devrions commencer. La nécessité nous oblige à poser ici le théorème avant une démonstration, dont nous ne pourrons plus tard qu'ébaucher l'esquisse. La méthode la plus sévère nous autorise à suivre cette marche. Nous formulons donc, sans plus attendre, la donnée expérimentale, en disant : *Je me reconnais comme élément libre d'un tout*. D'où suit le principe cherché : Je dois me vouloir moi-même, je dois me réaliser, *je dois me conduire comme élément libre d'un tout*. Ou autrement : « Je dois chercher la réalisation complète, la vérité, le bien du tout. Je dois chercher ma réalisation, ma vérité, mon bien propre, dans la réalisation, dans la vérité, dans le bien du tout. »

CH. SECRÉTAN.

(*A suivre.*)

LE MONISME EN ALLEMAGNE

Les systèmes que le réveil de la spéculation philosophique a fait surgir en Allemagne depuis une quinzaine d'années semblent s'accorder pour revendiquer le nom et défendre les principes du monisme.

Ce n'est pas que le nom ni l'idée qu'il exprime soient des nouveautés philosophiques, aussi incontestables qu'il paraît au premier abord. Il faut faire remonter l'invention du mot jusqu'à Wolff, auquel la terminologie philosophique de l'Allemagne a tant d'autres obligations.

Quant à l'idée qu'il traduit, l'opposition au dualisme de la tradition spiritualiste, n'est-elle pas le principe commun et de Spinoza et de Leibniz, et de tout l'idéalisme transcendant qui aboutit à Hegel?

Ce serait se tromper gravement néanmoins que de croire qu'il n'y a rien de nouveau dans le monisme. Le changement des noms, dans l'histoire des doctrines comme ailleurs, est toujours l'indice de la transformation des idées.

Sans doute les monistes d'aujourd'hui soutiennent avec Spinoza, avec Leibniz par exemple le grand principe de l'unité ou de l'identité de l'Être. Ils croient que le mouvement et la pensée sont partout présents dans l'univers; qu'il n'y a entre les éléments de la réalité que des différences de degré, non de nature. Mais, tandis que les métaphysiciens du passé affirmaient ces principes comme des vérités *à priori* qui devancent, qui guident et complètent l'expérience toujours incertaine et défectueuse, nos modernes philosophes les présentent avec confiance comme les plus hautes généralisations, comme les suprêmes conclusions de la science. Ils ne revendiquent pour eux que l'autorité des faits et croient, en les faisant reposer sur le solide fondement de l'expérience, leur communiquer la certitude démonstrative, qui leur avait fait défaut jusque-là.

Être moniste, c'est donc substituer la science à la métaphysique dans l'explication dernière des choses; c'est appliquer la science aux problèmes que la métaphysique s'était réservés jusqu'ici et assu-

jettir la recherche métaphysique aux méthodes qui semblaient n'appartenir qu'à la science. Les monistes d'aujourd'hui identifient la métaphysique à la science, en sacrifiant la première à la seconde. De même que la réalité est une, la méthode aussi est unique : il n'y a qu'une vérité, celle que la science démontre. Qu'on ne cherche plus avec Kant à distinguer entre la science et la croyance, entre la certitude théorique et la certitude morale. Qu'on parle moins encore sans doute avec Hegel de subordonner la vérité scientifique à la vérité métaphysique. Ce qui échappe à la prise de l'expérience n'a pas plus de valeur pour la conscience que pour l'entendement. Le savant tient dans sa main, avec le calcul et l'expérience, les deux clefs de l'énigme universelle.

Nous ne prétendons pas sans doute que tous les partisans du monisme professent une foi illimitée dans la vertu de la science; et la diversité des formes du monisme contemporain répond assez bien aux degrés différents de cette confiance inégale. Il n'en reste pas moins vrai que le trait caractéristique de la nouvelle doctrine est la tendance commune de ses partisans à étendre de plus en plus le domaine de la science et à y faire rentrer les diverses provinces, dont l'ancienne métaphysique avait la possession incontestée.

Ces récentes prétentions du génie scientifique font songer aux ambitieuses poursuites de l'idéalisme transcendant. On se demande avec étonnement comment la science a repris si facilement, pour son compte, l'entreprise discréditée des théoriciens de l'absolu; comment le dédain de la spéculation et le culte exclusif des recherches de détail, qui semblait devenu la loi des esprits scientifiques, ont fait place tout à coup au goût impérieux des généralisations hypothétiques, des synthèses aventureuses; comment enfin la philosophie de la nature, longtemps décriée parmi les savants, a reconquis si promptement la faveur de ses premiers adversaires.

La raison en doit être cherchée dans la tendance persistante de l'esprit, qui ne peut pas plus se reposer dans l'analyse que dans la synthèse et qui ne se donne momentanément à l'une que pour s'éprendre ensuite de l'autre avec plus de force. C'est aussi que la science contemporaine venait par d'éclatantes découvertes d'apporter aux inventions trop oubliées des génies synthétiques du passé la confirmation inattendue et l'autorité indiscutée de l'expérience.

Robert Mayer posait vers 1842 les fondements de la théorie mécanique de la chaleur. Toutes les forces de la nature allaient être considérées désormais comme de simples modes du mouvement. L'expérience se chargeait de justifier les principes généraux de la cosmologie cartésienne. L'unité des propriétés physiques de la matière

était démontrée d'abord par la doctrine de l'équivalence mécanique. Bientôt l'analyse spectrale et la chimie atomistique venaient établir l'unité de composition chimique de tous les corps connus. Tous les problèmes de la physique et de la chimie étaient successivement réduits à des problèmes de mécanique.

En même temps, les découvertes de Schleiden et de Schwann ramenaient la structure et la fonction de tout organisme aux activités primordiales et rudimentaires des cellules. La vie n'était plus seulement une propriété du tout organisé : elle se retrouvait, avec ses propriétés essentielles, dans chaque cellule. A l'unité des éléments physiques de la matière s'ajoutait l'unité des éléments biologiques. Mais cette activité biologique de la matière n'était à son tour qu'un mode de l'activité mécanique, ainsi que s'appliquait à le démontrer Virchow dans ses belles conférences sur l'explication mécanique de la vie (Carlsruhe, 1858), sur les atomes et les individus (Berlin, 1859), sur la vie du sang (Berlin, 1859). Jamais le déterminisme mécanique n'avait été affirmé avec plus d'autorité et de force, comme la loi de l'organisme aussi bien que de la matière. « Ce qui nous paraît particulier dans les corps vivants, c'est le genre d'activité, ce sont les fonctions spéciales de la substance organique ; et cependant cette activité, ces fonctions ne diffèrent pas de celles que la physique étudie dans la nature inorganique. » (Virchow, Discours sur la conception mécanique de la vie [1].)

Il semblait pourtant encore que les propriétés spécifiques des êtres vivants, celles qu'étudie la zoologie, échappassent aux explications du mécanisme. C'est alors que Darwin publia son grand ouvrage de l'*Origine des espèces* (1858), où la formation successive des espèces vivantes est ramenée à son tour aux principes d'un mécanisme spécial, le mécanisme évolutioniste, aux lois de la descendance et de la sélection. Les principes et les méthodes de la science promettaient ainsi d'épuiser l'explication du monde physique.

Il semble que toutes ces conquêtes de la science eussent dû profiter à la cause du matérialisme et ajouter au succès déjà si éclatant de Vogt, de Moleschott et de Buchner. Mais si les règles du mécanisme scientifique s'accordaient parfaitement avec les dogmes essentiels du matérialisme, s'il était permis de ne voir dans la théorie de l'équivalence mécanique comme dans celle de l'évolution que des applications inespérées de la doctrine, qu'un heureux développement ou un utile correctif de ses affirmations antérieures et provisoires, il est un point où le matérialisme était condamné à contredire mani-

1. Traduits dans la *Revue scientifique*, 1866.

festement les données de la science. Il affirmait que la pensée sort de la matière, c'est-à-dire du mouvement : or la science n'avait établi qu'une chose, à savoir que le mouvement ou la matière accompagnent toujours la pensée. Les partisans les plus déclarés du mécanisme scientifique, qu'ils l'appliquassent aux propriétés physiques ou aux propriétés biologiques des corps, n'avaient pas hésité à reconnaître que le mécanisme n'atteint que les conditions extérieures, non l'essence intime de la conscience et de la pensée. Les déclarations de Virchow à ce sujet sont formelles.

Dès 1849, dans un article sur les tentatives d'unité dans la médecine scientifique, il s'exprimait en ces termes : « A mon avis, le point où le besoin d'explications transcendantes a surtout ses racines et où il peut le mieux se justifier, c'est notre ignorance sur l'essence de la conscience. Ni la philosophie ni la science n'ont été en état jusqu'ici de faire autre chose que de reconnaître le simple fait de la conscience [1]. » Et en 1854, dans un important article sur l'empirisme et la transcendance, il s'exprimait avec plus de force et de précision encore : « Nous avons maintes fois déclaré que nous considérons le fait assurément incontestable de la conscience comme absolument inexplicable au sens scientifique du mot. » Sans doute, il n'en soutenait qu'avec plus d'énergie que toute notre science de la pensée se réduit à la détermination de ses conditions mécaniques, comme dans le discours qu'il prononça à Hanovre vers 1860 et qui souleva tant de protestations passionnées. Mais il n'en demeure pas moins constamment fidèle à la pensée qui dictera plus tard à Dubois-Reymond son célèbre *ignorabimus* et qu'on retrouve au fond du mécanisme pourtant si décidé des savants les plus éminents du temps, comme Donders, Wundt, Helmholtz, etc.

Le matérialisme ne choquait donc pas moins le sens critique des savants que celui des philosophes par sa tentative de ramener la pensée à la matière. La rigueur scientifique exigeait qu'on maintînt la distinction, tout en affirmant la corrélation des deux éléments au sein de la réalité. Mais à ce compte l'unité de l'être était brisée, cette unité que la science avait paru confirmer et que réclame l'impérieux instinct de la raison. C'est à une philosophie plus compréhensive que le matérialisme qu'il fallait en demander le secret.

Les doctrines qui affirment partout la coexistence de la pensée et du mouvement, comme celles de Spinoza et de Leibniz, ne pouvaient-elles être utilement consultées? La science ne justifiait-elle pas, au nom de l'expérience, les intuitions métaphysiques de ces penseurs?

1. 7e vol., 1er livr., p. 3, des *Archives pour l'anatomie et la physiologie.*

Si elle démontrait l'unité de la matière, brute ou organisée, et l'universalité du mécanisme, n'établissait-elle pas avec la même évidence, par les expériences les plus indiscutables et les inductions les plus rigoureuses, que la pensée est partout associée à la matière et que la pensée obéit partout aux mêmes lois?

C'est ce qu'entreprit de prouver le monisme, dont nous allons étudier les formes principales.

I. Hæckel.

Le jeune et ardent naturaliste d'Iéna, Ernest Hæckel, se fit, le premier, l'interprète du monisme dans sa *Morphologie des organismes* (1866). Il y célèbre, sur le ton des hiérophantes, les bienfaits du nouvel évangile. Sa foi impatiente ne trouve pas de paroles assez dures pour les contradicteurs ou les hésitants. Les adversaires sont traités comme les pires des hérétiques par le grand prêtre de la nouvelle Église. C'est surtout dans son premier grand ouvrage qu'il est intéressant de surprendre le génie de Hæckel. Nulle part, les qualités et les défauts de l'homme et la doctrine ne sont plus apparents. On y est également subjugué, au premier abord, par l'étendue du savoir et par la richesse de l'imagination, et il faut se faire violence pour retrouver le sang-froid nécessaire à la critique. L'ouvrage d'ailleurs est une composition écrite tout d'une pièce, et non pas seulement, comme l'*Histoire naturelle de la création* et l'*Anthropogénie*, un recueil de leçons destinées à un auditoire de profanes. En même temps, les questions de principes et de méthodes tiennent une plus grande place que dans les écrits suivants. Les citations des poètes, de Gœthe surtout, se multiplient et ouvrent chaque chapitre. C'est donc là qu'il nous faut chercher à surprendre l'esprit général de la doctrine. Les autres ouvrages nous en feront connaître les applications particulières.

Le IVe livre du Ier volume, sous le nom de *Méthodique des organismes*, mérite une attention toute spéciale. Les six chapitres entre lesquels il se divise traitent successivement : 1° de l'expérience et de la philosophie; 2° de l'analyse et de la synthèse; 3° de l'induction et de la déduction; 4° du dogmatisme et de la critique; 5° de la téléologie et de la causalité; 6° du dualisme et du monisme.

La conviction commune qui les inspire, c'est que la science et la philosophie ne font qu'un; qu'elles ont le même objet et la même méthode; que l'expérience enfin épuise toute notre connaissance de la réalité. « Nous avons, pour notre compte, la conviction inébran-

lable qu'il n'y a pas lieu, dans la science véritable, de séparer l'une de l'autre l'expérience et la philosophie. Celle-là n'est que le premier et le plus infime, celle-là le dernier et le plus haut degré de la connaissance. Toute science véritable est philosophie; toute véritable philosophie est science. Toute vraie philosophie est, en ce sens, une philosophie de la nature [1]. »

Si les savants et les philosophes ont été si longtemps divisés, c'est que les premiers ne connaissaient sous le nom de philosophie que le dogmatisme chimérique des théoriciens de l'école de Hegel, et que les seconds étaient demeurés totalement étrangers aux découvertes, indifférents aux recherches de la science. La nouvelle philosophie de la nature n'aura donc de commun que le nom avec celle de Schelling. Hæckel se flatte de renouer la série interrompue depuis Kant des philosophes, qui étaient en même temps des savants de métier et qui faisaient l'honneur et la force de l'école de Descartes et de celle de Leibniz.

La réalité n'est accessible dans l'ensemble, comme dans le détail, qu'aux instruments dont la science fait usage, le calcul et l'expérience, et l'hypothèse n'a d'autre rôle que d'en guider, d'en faciliter ou d'en suppléer provisoirement l'emploi. Là où le calcul et l'expérience n'atteignent plus, là cesse la science; mais disons aussi : là cesse pour nous la réalité. On donne le nom de mécanisme à la méthode scientifique que nous venons de définir : il n'y a donc pas place pour la téléologie, pour la recherche des causes finales, ni dans l'ensemble, ni dans les détails du monde; ni dans l'explication des organismes, ni dans celle des combinaisons de la pure matière. Un plan, un dessein, un type, une idée directrice de l'évolution de la matière dans la formation des individus et des espèces ou dans l'harmonie des parties de l'univers, ce sont là autant d'objets inaccessibles au calcul et à l'expérience, donc étrangers à la science, étrangers à la réalité de pures conceptions de la pensée humaine. C'est une faiblesse de Kant, qui est grosse de toutes les aberrations de la métaphysique *à priori*, d'avoir cru que « la nature vivante n'est pas un objet de connaissance, mais seulement de contemplation, parce que les forces motrices de la matière ne suffisent pas, selon lui, à l'explication de l'organisation. Après avoir, dans ses *Principes métaphysiques de la science*, démontré que tout dans la nature matérielle a une origine mécanique et doit s'expliquer par le jeu des forces motrices en tant que causes mécaniques, Kant s'est cru forcé dans l'analytique du jugement téléologique de reconnaître que quelque chose

1. *Morphologie*. T. I, p. 67.

dans la nature matérielle, à savoir l'organisme, la vie, ne peut avoir une origine mécanique et s'expliquer par les forces motrices en tant que causes purement mécaniques. Là est le talon d'Achille dans la philosophie kantienne [1]. »

Mais la doctrine de l'évolution a réfuté victorieusement cette erreur de Kant. Le mécanisme des lois de l'hérédité et de l'adaptation suffit à rendre compte de tous les phénomènes biologiques, qui ne se laissent pas ramener aux lois physico-chimiques. Et les lois biologiques elles-mêmes ne sont qu'un mode plus complexe des lois générales de la matière. Le dualisme de la matière et de la vie n'est pas plus tolérable que celui du règne animal et du règne humain, ou celui de la sensibilité et de la raison. L'être est un, et ses propriétés dérivent les unes des autres : la matière engendre la vie, comme celle-ci produit la sensibilité, qui donne naissance, à son tour, à la raison. A cette condition seulement, la philosophie de l'évolution peut véritablement se constituer; et sur les ruines de l'ancien dualisme s'élèvera le monisme de l'avenir, le seul qui mérite de porter ce nom, puisqu'il fait profession de démontrer que l'être est partout le même et ne diffère que par le degré que partout il est soumis aux mêmes principes d'explication, aux pures lois du mécanisme scientifique.

Ce monisme, à la différence de celui des anciens philosophes, ne veut emprunter ses arguments qu'à l'expérience. Il professe le plus profond dédain pour les constructions *à priori*, dont l'esprit tire de lui-même la matière et le dessin, par un effort aussi ingénieux, mais plus stérile que celui de l'araignée. Il rejette cette intuition spontanée de l'absolu, qui livre à Hegel le dernier mot des choses et qu'on a ingénieusement comparée à un coup de pistolet métaphysique.

Le monisme de Hæckel se déclare bien résolu à ne demander qu'à la science les plus hauts principes, comme les données les plus familières du système.

Voyons ce qu'elle lui apprend sur la matière, la vie, les espèces, l'homme et Dieu.

« La matière et la quantité de force qui en est inséparable sont illimitées dans le temps et l'espace, éternelles, infinies [2]. » — « Nous tenons à la théorie de Kant et de Laplace sur la formation de la terre, comme à la théorie atomique en chimie, aussi longtemps qu'elles s'accordent avec les faits observés et qu'elles n'ont pas été remplacées par une théorie meilleure. »

1. P. 102.
2. *Morphologie*, 442-443.

Mais la matière n'est pas séparable de l'esprit. « Comme l'a dit Gœthe, la matière sans l'esprit, l'esprit sans la matière ne sauraient ni exister ni agir. L'esprit, l'âme sont des expressions supérieures, complexes ou différenciées d'une même fonction que nous appelons « force », en nous servant d'un mot extrêmement général, et la force est une fonction générale de toute matière [1]. »

Les savants souscriront volontiers pour la plupart à la première partie de cette théorie sur la matière ; mais quel est celui d'entre eux qui voudra donner la seconde comme l'expression d'une vérité scientifique ? Hæckel a bien le sentiment de l'objection ; et son hylozoïsme, en même temps qu'il s'enveloppe de formules obscures, se plaît à invoquer l'autorité d'un poète.

Plus tard, dans la *Périgenèse des plastidules*, il essayera un semblant de démonstration : « Sans l'hypothèse d'une âme de l'atome, les phénomènes les plus vulgaires et les plus généraux de la chimie ne s'expliquent point. Le plaisir et le déplaisir, le désir et l'aversion, l'attraction et la répulsion doivent être communs à tous les atomes... Autrement, sur quoi repose au fond la doctrine chimique, généralement admise, de l'affinité élective des corps, sinon sur la supposition inconsciente qu'en réalité les atomes, qui s'attirent et se repoussent, sont doués de certaines tendances, et qu'en suivant ces sensations ou impulsions ils possèdent aussi la volonté et la capacité de se rapprocher ou de s'éloigner les uns des autres [2]. »

« En nous représentant aussi, du point de vue mécanique du monisme, toute matière comme assurée, tout atome comme doué d'une âme atomique, éternelle et invariable, nous ne craignons point d'encourir le reproche de matérialisme [3]. »

Mais nous doutons que ces récentes déclarations soient plus du goût des savants que les poétiques visions de la morphologie.

Voyons si la science fournit de meilleurs arguments pour expliquer mécaniquement les origines de la vie. La solution du problème lui paraît contenue dans la théorie du carbone, qu'expose longuement la *Morphologie* et que résume la 13e leçon de l'*Histoire de la création* :

« C'est pour la biologie moderne et spécialement pour l'histologie un bien grand triomphe que d'avoir ramené à des éléments matériels le miracle des phénomènes vitaux et d'avoir démontré que les propriétés physiques et chimiques infiniment variées et complexes

1. *Anthropogénie*, 624 de la traduction.
2. *Périgenèse des plastidules*.
3. *Id.*

des corps albuminoïdes sont les causes essentielles des phénomènes organiques et vitaux... » Et plus loin : « C'est uniquement dans les propriétés spéciales, chimico-physiques du carbone, et surtout dans la semi-fluidité et l'instabilité des composés carbonés albuminoïdes, qu'il faut voir les causes mécaniques des phénomènes de mouvement particuliers, par lesquels les organismes et les inorganismes se différencient et que l'on appelle dans un sens plus restreint la vie [1]. »

Le règne des protistes a permis à Hæckel d'étudier les premières manifestations de l'activité vitale, les premières transformations biologiques de la matière.

La substance amorphe, connue sous le nom de Bathybius et dont des dragages multipliés auraient constaté la présence au fond des mers, est considérée par Hæckel comme représentant l'état le plus rudimentaire de la matière vivante, et permettant de surprendre sur le fait le passage de la matière brute à la matière vivante. Cette substance première, qu'il convient de désigner encore sous le nom de plasson, ou matière plastique, étrangère encore à toute forme, est la matrice commune d'où dérivent toutes les formes. Dans son état de simplicité, d'indifférenciation morphologique, elle accomplit pourtant toutes les fonctions de la vie, la nutrition et la reproduction, la sensation et le mouvement. Mais les plastidules qui la composent sont de plus douées de mémoire, comme l'avait déjà pressenti Ewald Hering dans son travail « sur la mémoire considérée comme une fonction générale de la matière organisée (1870). Cette mémoire inconsciente des plastidules détermine leur mouvement moléculaire caractéristique : « L'hérédité est la mémoire des plastidules, comme la variabilité est leur réceptivité. La première produit la stabilité; la seconde, la variété des formes organisées... Dans des formes organiques très développées et très variables, les plastidules ont beaucoup appris et beaucoup oublié [2]. »

Il n'est assurément pas plus difficile d'admettre la mémoire des plastidules que l'âme des atomes; mais est-ce sérieusement que Hæckel nous présente l'une et l'autre supposition comme des hypothèses scientifiques? Que dire d'ailleurs de la théorie du Bathybius après que Mœbius a cru pouvoir ramener ce prétendu organisme à n'être qu'un dépôt gypseux d'apparence gélatineuse, aux applaudissements des naturalistes réunis à Hambourg? Sans vouloir prononcer dans un débat où tant d'illustres savants ont émis des jugements

1. *Hist. nat.*, 292-296.
2. *Périgenèse des plastidules*, trad. Soury.

contradictoires, n'est-il pas prudent de considérer jusqu'à nouvel ordre l'existence du Bathybius comme problématique?

On ne peut donc trouver que le problème des origines de la vie, pas plus que celui de l'essence de la matière, ait reçu de la doctrine de Hæckel la solution promise.

Mais voyons la doctrine à l'œuvre sur le terrain qui lui est le plus familier et où elle a livré ses plus retentissants combats, le terrain de l'évolution des espèces. C'est l'ambition principale de Hæckel d'avoir constitué l'arbre généalogique de la vie, la série des espèces. Le principe original qui le guide dans cette difficile étude est celui de la corrélation du développement embryogénique et du développement phylogénique, c'est-à-dire de la correspondance parfaite entre l'évolution du germe individuel et la série zoologique de ses ascendants.

L'individu traverse dans la période restreinte de la vie embryonnaire et reproduit dans la rapide succession de ses phases les formes progressives qu'ont revêtues successivement et gardées pendant des siècles les espèces ancestrales. L'histoire de l'embryon est donc en raccourci l'histoire même de tout l'embranchement du règne organique auquel il appartient; les données de l'une éclairent, contrôlent, complètent les données de l'autre. La théorie de la descendance n'a besoin pour expliquer le passage des espèces inférieures aux espèces supérieures que des grands principes de l'hérédité et de l'adaptation. Hæckel présente avec confiance à l'examen des plus incrédules sa monographie des éponges calcaires comme la démonstration la plus rigoureuse, la confirmation la plus irrécusable de ses principes.

Quelle que soit la valeur de ce document, nous ne pouvons oublier pourtant les protestations multipliées qui ont été dirigées contre la classification des organismes tentée par Hæckel. L'existence de l'ascidie, qui forme la transition des vers aux vertébrés, a été catégoriquement contestée par le savant Baer. Un autre naturaliste, Hiss, traite de purement fantaisistes les dessins qui doivent rendre sensibles aux yeux les prétendues relations des formes embryogéniques entre les diverses espèces. Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer toutes les modifications plus ou moins profondes que les partisans eux-mêmes du transformisme ont fait subir aux théories soutenues par Hæckel.

Nous ne voyons donc pas que la science ait ratifié la généalogie qui doit fixer définitivement nos liens de parenté avec le monde organique tout entier. C'est là pourtant le désir le plus cher du philosophe-naturaliste; c'est la conclusion à laquelle il

ramène, sans se lasser, le lecteur dans ses principaux ouvrages.

Les deux derniers chapitres du 7e livre de la *Morphologie* posent les principes qui recevront plus tard leur complet développement dans l'*Anthropogénie* et la *Psychologie cellulaire*.

Déterminer la place de l'homme dans la nature, « c'est là le problème capital pour l'humanité, et, comme dit Huxley avec raison, le problème que tous les autres supposent et qui intéresse plus profondément qu'aucun d'eux [1]. »

L'anthropologie n'est plus qu'une branche de la zoologie, puisque l'homme n'est que le dernier anneau de la chaîne des animaux : elle aura, comme la zoologie, à rapprocher l'un de l'autre le développement autogénique du développement phylogénique. C'est dans l'histoire des espèces inférieures qu'elle cherchera l'explication des traits essentiels de l'espèce humaine : c'est à l'évolution des races humaines qu'elle demandera le secret de la conformation particulière des races actuelles. « Les différences entre les hommes inférieurs et les races les plus parfaites d'animaux ne sont que des différences de nature quantitative, et beaucoup moindres que celles qui séparent entre eux les animaux supérieurs et les animaux inférieurs... Les différences qui existent entre les hommes supérieurs et les hommes inférieurs sont plus grandes que celles qui séparent les hommes inférieurs et les animaux les plus parfaits [2]. » La psychologie comparée n'est pas moins essentielle à l'étude psychologique de l'homme que la zoologie comparée à l'intelligence d'une espèce d'animaux quelconque. « De toutes les parties de l'anthropologie, aucune ne se ressentira autant des conséquences de la théorie de la descendance que la psychologie, cette partie difficile de la physiologie, qui traite des phénomènes de mouvement que présente le système nerveux central [3] .... » — « Nous devons, si nous voulons bien comprendre l'activité psychique, si richement différenciée, si délicate de l'homme civilisé, non seulement suivre l'éveil graduel de ses facultés chez l'enfant, mais encore en analyser le développement progressif chez l'homme sauvage, et aussi chez les vertébrés, dont ce dernier est le descendant immédiat. » On a tort de refuser aux animaux les mêmes facultés de raisonnement qui se rencontrent chez l'homme : ils font, tout comme lui, des inductions et des déductions. Comme l'intelligence des animaux n'est pas, ainsi que la nôtre, enchaînée dès l'enfance dans

1. *Morph.*, t. II, p. 425.
2. *Morph.*, 435.
3. *Id.*, 434.

les mille liens des dogmes religieux et des préjugés de l'éducation, ils obéissent plus librement aux impulsions de la nature et de la vérité : « On trouve souvent chez eux des jugements meilleurs que chez nos prétendus savants. » Il faut donc affirmer hardiment que toutes les fonctions psychiques et les institutions qui en dérivent ne sont que les fonctions correspondantes, amenées graduellement à une plus haute perfection des ancêtres de l'homme, en particulier des singes. Cela est particulièrement vrai de toutes les institutions politiques et sociales de l'homme, ainsi que Wundt s'est attaché particulièrement à le démontrer dans ses leçons sur l'*âme de l'homme et des animaux* [1] (Leipzig, 1863).

Et la conclusion de l'*Anthropogénie* n'est qu'une autre expression plus condensée et par suite plus énergique des mêmes vérités. « Il résulte de notre anthropogénie que, dans tout le développement humain, aussi bien en embryologie qu'en phylogénie, il n'y a pas en jeu d'autres forces que celle de toute la nature organique et inorganique. Toutes ces forces, nous les pouvons ramener, en dernière analyse, à la croissance... Les fonctions de reproduction et d'hérédité, qui dépendent l'une de l'autre, se ramènent à une question de croissance... Mais, à son tour, la croissance résulte de l'attraction et de la répulsion des particules homogènes ou hétérogènes. » Et voilà pourquoi Hæckel ne craint pas de dire quelque part : « L'histoire du monde n'est qu'un processus physico-chimique; » de même que « l'âme est une somme de phénomènes de mouvements moléculaires ».

« Ainsi sont nés aussi bien l'homme que le singe, aussi bien le palmier que l'algue, aussi bien le cristal que l'eau. Le développement de l'homme résulte donc des mêmes lois éternelles, des mêmes lois d'airain que l'évolution de tout autre corps de la nature [2]. » Le monisme, dont cette vérité capitale est l'enseignement essentiel, disons mieux, l'unique enseignement, réalise dans l'histoire de la science et de la philosophie une révolution aussi profonde que celle autrefois opérée par Copernic. La conception anthropocentrique, qui fait de l'homme le centre, le but de la création, n'est pas moins définitivement ruinée par la nouvelle doctrine que la théorie géocentrique, qui formait la base du système de Ptolémée.

Le monisme est donc justement le contre-pied de la doctrine de Kant. Au lieu que le moi pensant soit le principe de l'explication

1. *Morph.*, 436-437.
2. *Anthropogénie*, 625. — Voir 33, *Hist. naturelle de la création.*

universelle, l'évolution de l'univers doit seule rendre compte désormais du moi pensant. « Il n'y a pas de connaissances *à priori*, pas plus que d'instincts *à priori*. De même que l'hérédité rend compte de l'instinct spécial du chien de chasse, ainsi elle suffit à éclairer la formation du sens mathématique de l'homme civilisé : Mill a bien montré que les mathématiques ne sont pas *à priori*[1]. »

Ce qui est vrai des prétendus axiomes *à priori* de la connaissance ne l'est pas moins du soi-disant impératif catégorique de la morale. « On parle volontiers, mais sans aucune raison, d'un prétendu ordre moral du monde... La passion et l'égoïsme sont les seuls ressorts de la vie. » Ces déclarations n'empêcheront pas, il est vrai, Hæckel de repousser énergiquement l'assimilation qu'on pourrait être tenté de faire entre la morale du monisme et celle du matérialisme, et de professer hautement qu'à ses yeux « le prix de la vie consiste non dans le plaisir matériel, mais dans l'acte moral [2] ».

Il n'hésite pas davantage à soutenir que la seule notion acceptable du divin ne se rencontre que dans le monisme. Il cède volontiers à l'inspiration panthéiste de la poésie de Gœthe, dont il aime, comme nous l'avons déjà dit, à citer les vers, et termine sa *Morphologie* par un chapitre intitulé « Dieu dans la nature », qui peut se résumer dans les lignes suivantes : « La philosophie, qui voit l'esprit et la force de Dieu agissant dans tous les phénomènes de la nature, est seule digne de la grandeur de l'Etre qui embrasse tout... En lui, nous vivons, nous agissons, nous sommes. La philosophie de la nature devient en fait la théologie [3]. »

A propos de l'anthropogénie de Hæckel comme de la conception théologique, qui se présente comme le couronnement du système, nous aurions à nous demander, ainsi que nous l'avons déjà fait pour les autres parties de doctrine, sur lesquelles bases scientifiques, expérimentales l'auteur entend les faire reposer. Il invoque l'expérience des philosophes anglais pour rejeter les conceptions *à priori*, pour nier la spontanéité de l'esprit; mais on est toujours en droit de lui demander si cette expérience des psychologues empiristes peut être légitimement assimilée à l'expérience scientifique, dont le mécanisme trace les règles. S'il parle de la pensée et de l'action partout présentes de l'Être infini, n'est-il pas plus évident encore que le mécanisme scientifique ne lui a rien appris de ce mystérieux principe?

Mais à quoi bon insister? La science est trop évidemment étran-

1. *Morph.*, 446. — Voir aussi *Anthropogénie*, 621; et *Hist. natur.*, 629-643.
2. *Hist. natur.*, p. 34.
3. *Morphol.*, 450.

gère aux principales conclusions du système pour qu'on puisse se faire un seul instant illusion sur la valeur de la tentative poursuivie par Hæckel. Il se propose de substituer la science expérimentale à la spéculation *à priori* et d'identifier l'expérience et la philosophie; or les matériaux du système sont en réalité puisés à deux sources très différentes : tantôt à l'étude exacte, infatigable des faits, tantôt à l'imagination philosophique de l'auteur. A la première, Hæckel doit les parties solides de ses constructions scientifiques, les rapprochements ingénieux, les inductions perspicaces, qui ont renouvelé les points de vue et les méthodes de la biologie, plutôt qu'elles n'en ont fixé les théories. La seconde l'a entraîné aux hypothèses les plus aventureuses sur les origines de la vie, sur la généalogie des espèces zoologiques, sur l'universalité de la sensation et de la volonté, sur l'unité psychique des êtres vivants, sur l'identité qualitative de la sensibilité et de la raison depuis le plus obscur animal jusqu'à l'homme, enfin sur la consubstantialité de Dieu et du monde.

De là toutes les contradictions qu'on a mille fois relevées dans le monisme de Hæckel. Il ne veut rien devoir qu'à la science, et il arrive non seulement que la science conteste les faits qu'il invoque, mais qu'elle ne reconnaît pas pour siennes les hypothèses qu'il propose. Il repousse dédaigneusement les spéculations *à priori* de l'ancienne philosophie de la nature, et son enthousiasme pour les poésies philosophiques de Gœthe l'emporte fréquemment à des déclarations que n'eut pas désavouées Spinoza. Son monisme repose en principe sur l'application exclusive du mécanisme et la condamnation absolue de toute téléologie : mais en associant partout la matière et l'âme, il introduit dans la réalité à côté du mouvement des éléments réfractaires au mécanisme, la sensation, la volonté, la représentation. Il professe, heureux de se rencontrer en cela d'accord avec Kant, que le but de la science est de ramener tout à des explications mécaniques, et il ne voit pas que les principes de Darwin et les siens sont pénétrés de finalité. Et, ce qui surprend peut-être plus que tout le reste, ce partisan résolu de l'omnipotence, je ne dis pas seulement de l'infaillibilité de la science, cet adversaire intraitable du relativisme de la connaissance, qui n'a pas d'expressions assez dures pour qualifier Dubois-Reymond et sa célèbre déclaration de Leipzig sur les limites de la connaissance, nous surprend tout à coup par des propositions que n'aurait pas désavouées Kant. « Ne l'oublions jamais : l'entendement humain est absolument limité; son champ d'action n'a qu'une étendue relative : ce qui dépend avant tout de la constitution de nos organes des

sens et de notre cerveau... C'est là ce qui borne notre science tous entière, et jamais nulle part nous ne pouvons arriver au fond réel d'un phénomène quelconque [1]. »

Il ne veut pas qu'on confonde son matérialisme scientifique avec le matérialisme moral et préfère donner à sa doctrine le nom moins décrié de monisme, et nous avons vu précédemment comment tour à tour il nie et affirme le devoir.

C'est ainsi que ce monisme oscille perpétuellement entre le réalisme et l'idéalisme, dont il ambitionne pourtant d'être la synthèse définitive.

A côté de ces contradictions, dont nous aurions pu étendre la liste, la philosophie de Hæckel présente un vice capital, qui lui enlève toute autorité auprès des intelligences philosophiques, et auprès de celles du moins que la critique de Kant a éclairées sur les véritables conditions de la recherche philosophique. Elle ne repose sur aucune critique ni sérieuse ni complète des principes de la connaissance : elle applique les règles de la pensée, du moins de la pensée scientifique, sans en avoir examiné les titres. Par là, elle se rapproche du positivisme vulgaire, qui croit suffisamment démontrer la pensée par l'application qu'il en fait, comme ce philosophe antique qui prouvait le mouvement en marchant.

S'il fallait résumer nos critiques en quelques mots, nous dirions que le monisme scientifique de Hæckel associe aux lacunes et aux contradictions de la philosophie positive des témérités spéculatives qui rappellent dans un autre genre la philosophie de la nature.

Malgré ces défauts, la doctrine nouvelle répondait trop à l'enthousiasme scientifique du temps pour que de nombreuses adhésions ne répondissent pas à l'appel de Hæckel. Aucune ne fut plus éclatante que celle de l'illustre Strauss.

II. Strauss.

L'Ancienne et la Nouvelle foi (1872) ne causèrent pas un moindre scandale que ne l'avait fait plus de trente-cinq ans auparavant la *Vie de Jésus* (1835) du même auteur. On peut juger par la différence des deux ouvrages du chemin qu'avait parcouru l'esprit du siècle. L'ancien disciple de Hegel se révélait tout à coup le plus résolu partisan de Darwin et de Hæckel.

L'auteur de la *Vie de Jésus* n'avait entendu rompre qu'avec la foi positive de l'Eglise chrétienne, mais nullement avec l'idéalisme hégélien et la religion philosophique qu'il soutient. Il ne voulait débar-

1. *Hist. natur.*, 29.

rasser la croyance des dogmes historiques auxquels le christianisme l'enchaîne que pour la rendre plus personnelle, plus intime. L'adversaire résolu de toute dogmatique se déclarait l'avocat décidé du sentiment religieux. Il se complaisait, dans les *Feuilles pacifiques* (*Friedlichen Blättern*), à décrire les élans mystiques de sa jeunesse; et, à ceux qui tentaient d'expliquer par les dispositions sceptiques de sa nature et la sécheresse de son imagination son hostilité systématique au dogme chrétien, il répondait par le curieux récit de ses rapports avec la visionnaire de Prévorst :

« C'était au commencement de mes études à l'université. Sans préférence, sans direction philosophique, j'étais passé des landes arides du kantisme et de ses commentateurs aux terres plus grasses de la philosophie de la nature, et je m'étais même égaré dans les bois mystérieux où se plaît la pensée de Jacob Böhme..... Böhme me parlait le langage d'un voyant, d'un homme qui pénètre avec ses propres yeux le mystère des forces qui vivent dans le sein de chacun de nous et au sein de la nature. Je croyais en lui comme en un prophète, en un apôtre. » Mais ce n'était pas lui-même qu'il entendait; il ne voyait que ses livres. « N'y aurait-il pas dans le temps présent et assez près de moi un voyant, avec lequel je pourrais m'entretenir directement et, par son commerce intime, faire de ses visions en quelque sorte les miennes? Il est clair que dans cette disposition d'esprit je devais faire attention aux récits qui couraient, surtout en Souabe, sur les somnambules. » Il se rend avec James, aux premières vacances, chez Kerner, à Weinsberg, où résidait la voyante. « J'avais la sensation, en prenant congé de mon père, que j'allais être initié aux plus mystérieux, aux plus effrayants secrets, et entrer avec le monde invisible en un commerce intime, après lequel j'avais en vain soupiré jusque-là. » Il est enfin en présence de la voyante dans son sommeil magnétique. « Pour la première fois je contemplais ce merveilleux état, et sous sa forme la plus pure et la plus belle. La face de la voyante respirait la passion, mais aussi la noblesse et la douceur; elle était illuminée par une clarté céleste; elle parlait l'allemand le plus pur; sa voix était suave, lente, solennelle, musicale, comme un récitatif. Ce qu'elle exprimait, c'étaient des émotions ineffables, qui tantôt légères, tantôt sombres comme des nuages, traversaient son âme et s'évanouissaient. Elle conversait avec des esprits heureux ou malheureux, elle parlait d'eux avec un accent de vérité qui ne nous permettait pas de douter que nous fussions véritablement en présence d'une voyante, qui commerçait avec un monde supérieur. Kerner se prépara bientôt à me mettre en rapport magnétique avec elle. Je ne crois pas m'être jamais trouvé depuis

dans un état semblable. Persuadé que, aussitôt que j'aurais placé ma main dans la sienne, toute ma pensée et tout mon être lui seraient entièrement dévoilés, que je ne pourrais plus m'éloigner, m'enfuir, si j'avais quelque chose à lui cacher, il me semblait que le plancher allait se dérober sous mes pieds et que je m'enfoncerais dans un abîme sans fond aussitôt que j'aurais placé ma main dans la sienne; du reste, je subis bien l'épreuve. Elle vanta l'énergie de ma foi, et j'ai souvent dans la suite embarrassé Kerner en lui rappelant que la voyante à cette question qu'il lui posait : Quel est le trait caractéristique de sa foi? avait répondu qu'elle ne se changerait jamais en incrédulité. »

Et il semblait vers le même temps vouloir confirmer par une déclaration personnelle le pronostic de la voyante, lorsqu'il reproduisait avec de grands éloges les paroles de Daub, dans un article sur Schleiermacher et Daub : « Un peuple peut disparaître de la face de la terre avec sa religion particulière; mais la religion elle-même ne disparaît jamais. » Comme le soleil, elle ne se couche pour les uns qu'en se levant pour les autres.

La confession de Strauss, malgré la révolution philosophique qu'elle accuse, montre bien que les préoccupations religieuses de la jeunesse et de l'âge mûr ont dominé le penseur jusqu'en ses dernières années. C'est la religion de l'avenir, qu'il salue dans la doctrine de l'évolution et dont son dernier livre essaye de mettre en lumière les principes et les conséquences essentiels. Il a bien conscience de dépasser dans ses affirmations les pures données de l'expérience. Aussi est-ce une confession, une profession de foi, non une démonstration théorique qu'il nous présente. « Ce n'est pas sans réflexion que, dans le titre de mon ouvrage, j'ai opposé à l'ancienne foi non pas une nouvelle science, mais une nouvelle foi. Pour constituer une vaste conception du monde, destinée à remplacer la vaste foi de l'Eglise, nous ne pouvons nous contenter de ce que nous prouve une induction sévère; nous devons accepter encore dans notre cadre les hypothèses légitimes et les conclusions logiques. »

Strauss fera donc appel aux hypothèses, mais à celles-là seulement que la science autorise et soutient. Il remplace les enseignements de la théologie par ceux de la théorie de l'évolution et ne reconnaît d'autre Bible que les écrits de Darwin et de Hæckel.

C'était au nom de la vérité historique que l'auteur de la *Vie de Jésus* combattait la dogmatique chrétienne; c'est au nom de la vérité évolutionnelle que l'auteur de la *Nouvelle foi* rejette l'idéalisme hégélien; la vérité scientifique, dans les deux cas, est pour lui le critérium unique de toute certitude. Ce ne sont pas là les seuls traits

communs que présentent les deux ouvrages et qui contituent l'unité de l'œuvre de Strauss, malgré les profonds changements de doctrine qu'elle accuse. Il importe d'en mettre en lumière un troisième.

Si sa polémique religieuse attaque surtout le dogme, parce qu'il repose sur le miracle, on peut dire également que ce qu'il aime surtout dans le darwinisme, c'est qu'il écarte de l'explication du monde l'intervention de la finalité, cet autre miracle pour la science également antipathique à la science.

C'est donc par amour de la science et par haine du miracle, cette autre forme de l'amour de la science, qu'à trente-cinq ans d'intervalle Strauss rompt en visière tour à tour avec la foi religieuse de sa jeunesse, avec la philosophie de son âge mûr. Et ce qu'il salue dans la religion de l'univers, c'est la religion débarrassée du miracle des théologiens et des causes-finaliers, et justifiée par la science. Là est l'unité de sa vie et de son œuvre; là est le secret de la force, mais aussi de la faiblesse du monisme, sur lequel il appuie sa religion de l'univers.

Il a raison de voir avec Helmholtz et la théorie de l'évolution le couronnement du déterminisme scientifique, sans lequel, comme Kant l'a définitivement établi, il n'y a pas de science rigoureusement démonstrative; mais il a tort d'y voir avec Hæckel une explication véritablement mécanique du monde. Il a raison de croire que l'univers ne sera expliqué scientifiquement que le jour où il sera ramené aux atomes et à leurs combinaisons mécaniques; il a tort de penser que le monde comporte et que la pensée n'exige aucune autre sorte d'explication, de croire en un mot que le mécanisme épuise l'explication de la réalité. Si la science expérimentale proscrit la téléologie, la pensée et la philosophie non seulement l'admettent, mais ne peuvent s'en passer. Quant au miracle, sans doute ni la science ni la philosophie ne l'admettent; mais la téléologie n'est pas le miracle. Et, comme l'ont solidement établi la métaphysique de Leibniz et la dialectique hégélienne, il y a place dans la logique éternelle pour le mécanisme et la téléologie; et la nécessité logique, qui régit tous les processus de la nature et de l'esprit, concilie partout les causes finales et les causes efficientes ou mieux les subordonne. Strauss n'a donc ni démontré que le darwinisme soit le triomphe exclusif du mécanisme, ni qu'il soit la condamnation de l'idéalisme hégélien.

Est-il nécessaire de montrer qu'il n'a pas su mieux que Hæckel concilier avec les exigences du mécanisme, avec les conclusions de la théorie évolutioniste, les théories morales et cosmologiques, qui intéressent plus spécialement sa tentative de réforme religieuse? Après avoir exposé et démontré, à ce qu'il croit, son monisme évo-

lutioniste, Strauss se demande quelle morale découle de cette conception scientifique du monde. Et il nous déconcerte par une théorie de la destinée humaine, qu'on ne s'attendait pas à trouver dans la bouche d'un adversaire de l'idéalisme et qu'aurait pu signer un disciple de Kant ou de Hegel. L'homme est fait pour s'élever à la moralité.

« Dès lors qu'elle ne peut plus aller au-dessus de soi, (la nature) veut rentrer en soi, se réfléchir, selon une excellente expression de Hegel.....; après s'être sentie dans l'animal, elle veut se connaître dans l'homme [1]. » Mais s'élever jusqu'à la conscience, c'est s'élever au-dessus de la nature. « Dans l'homme, la nature n'a pas seulement voulu faire un pas en avant; elle a voulu s'élever au-dessus d'elle-même. » Et cette supériorité de l'homme sur la nature n'éclate nulle part mieux que dans l'acte moral. « Tout acte moral est une harmonisation de l'individu avec l'idée qu'il se fait de l'espèce..... N'oublie en aucun temps que tu es un homme et non pas seulement un être comme tous les êtres de la nature; en aucun temps, que tous les autres sont également hommes, c'est-à-dire, avec leurs différences individuelles, sont ce que tu es, possèdent les besoins et les droits que tu possèdes toi-même : tel est le résumé de toute morale [2]. »

Ces nobles déclarations font honneur à la conscience de Strauss et montrent que la religion de l'univers ne veut pas moins que les autres formes religieuses favoriser la culture morale des âmes : mais que deviennent les principes évolutionistes et le mécanisme de l'auteur? que devient d'un seul mot le monisme de Strauss avec une doctrine morale qui oppose la fin de l'homme à celle de la nature, qui rétablit sous le nom du devoir et du droit la téléologie morale, qu'elle faisait profession d'exclure, comme toute autre formalité?

Est-il nécessaire d'insister encore sur les contradictions que renferme la définition de l'Etre universel, le Dieu que Strauss propose à notre adoration à la place du Dieu personnel? « Nous avons appris à regarder l'univers comme un infini de matière, qui, au moyen de décompositions et de mélanges, s'élève à des formes et à des fonctions toujours plus hautes, et par des dilatations, des concentrations et des formations nouvelles, décrit un cercle éternel..... En aucun instant l'univers n'est plus parfait qu'à l'instant précédent [3]. » Et ce grand tout divinisé ne parle à la conscience religieuse que par le sentiment de la dépendance. Est-ce assez pour le besoin de l'âme religieuse? est-

1. P. 221.
2. P. 217-219.
3. Reusschle, *Philosophie und Naturwissenschaft*. Bonn, 1874.

ce assez pour encourager l'optimisme? Mais à quoi bon multiplier des critiques qu'il est trop aisé de faire? Nous comprenons le panthéisme naturaliste de Spinoza, nous comprenons et nous ajoutons le panthéisme idéaliste de Hegel; mais le panthéisme de Strauss ne satisfait ni la logique comme le premier, ni la conscience comme le second, et, malgré le plaidoyer chaleureux de Reusschle, la religion de Strauss, pas plus que la philosophie de Hæckel, ne répond aux exigences diverses de la pensée. C'est à d'autres formes du monisme évolutioniste qu'il nous faut nous adresser.

(*A suivre.*)

D. NOLEN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Réville. Prolégomènes de l'histoire des religions. Paris, G. Fischbacher, 1881, iii-321 p.

On se souvient des débats animés que souleva, il y a deux ans, la proposition de créer au Collège de France une chaire d'histoire des religions. Le sentiment scientifique est encore si peu développé pour tout ce qui touche les choses de la psychologie, que les meilleurs esprits, dans les divers partis, avaient peine à comprendre que l'histoire de la religion pût et dût faire l'objet de recherches désintéressées, et c'était un enseignement de combat que redoutaient les uns et qu'appelaient les autres. Le cours de M. Réville aura, nous l'espérons, mis un terme à ces craintes et à ces espérances : le livre que nous annonçons, et qui représente les leçons du premier semestre du cours nouveau, est un modèle d'impartialité philosophique que l'on ne saurait trop louer. L'éminent professeur a su concilier sans embarras le respect qui est dû par l'enseignement de l'Etat aux manifestations de la conscience religieuse, avec l'absolue liberté scientifique qui est le premier droit et le premier devoir du savant. C'est un grand service rendu à l'enseignement nouveau : le public commence à soupçonner que l'histoire des religions n'est pas nécessairement un champ de bataille et qu'au-dessus de l'apologiste et du polémiste il y a place à l'historien, qui n'a les passions ni de l'un ni de l'autre, qui s'inquiète peu de la vérité en soi des choses qu'il étudie, mais seulement de leur histoire et de leurs destinées.

Ces prolégomènes se divisent en deux parties : dans la première, M. Réville analyse les diverses définitions qui ont été données de la religion et donne la sienne propre; il expose et discute les diverses théories qui ont été proposées sur l'origine de cet ordre de faits, présente une classification des religions. Dans la seconde partie, il passe en revue divers éléments de la religion constituée, le mythe, le symbole et le rite, le sacrifice, le sacerdoce, le prophétisme, l'autorité religieuse, et examine ses rapports avec la théologie, la philosophie, la morale, l'art, la civilisation, la science. M. Réville, comme on le voit, n'est pas encore entré dans l'histoire proprement dite : quatre chapitres

seulement — les chapitres sur le mythe, le symbole, le sacrifice et le sacerdoce — nous transportent au milieu des faits, et le livre pourrait plutôt s'intituler *Philosophie de la religion :* la question essentielle au point de vue pratique, la question de méthode, n'est pas traitée. La classification des religions est faite d'après leur caractère dogmatique au lieu d'être faite d'après l'ordre historique, qui est cependant ce qu'on attendrait dans un cours d'*histoire* religieuse. C'est donc en philosophe que M. Réville a abordé son sujet : peut-être aurait-il mieux valu, pour faire comprendre plus exactement au public le caractère parfaitement précis et tout expérimental de la science nouvelle, laisser de côté les discussions philosophiques et entrer *in medias res*, en se contentant de délimiter le sujet. M. Réville aura pensé, sans doute, qu'il y avait quelque danger à dépayser le public en le transportant du premier coup en face de faits qu'il n'est pas encore préparé à envisager comme purs faits, et il a voulu ménager la transition entre les habitudes anciennes du public et celles qu'il s'agit de faire prévaloir. Auguste Comte dirait que ce livre nous présente la période métaphysique de la science; certainement M. Réville ne s'y attardera pas, et le prochain volume nous fera entrer dans la période positive. Je me contenterai de toucher très rapidement deux des points traités dans ce livre.

M. Réville commence par donner sa définition de la religion : après avoir discuté un certain nombre de celles qui ont été proposées par divers philosophes, il conclut que la religion « est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni ». C'est là une définition un peu obscure et pénible, mais qui néanmoins peut très bien se défendre en prenant le mot religion au sens qu'il a chez les modernes; mais si l'on essayait, en partant de cette définition, de faire le cadre de ce que peut et doit contenir la science des religions, je crains qu'on ne coure le risque de laisser en dehors bien des choses qui doivent y trouver place au premier plan. Je ne vois pas trop comment on ferait entrer dans le cadre de cette définition les idées *objectives* des religions anciennes, les cosmogonies, les mythologies, toutes choses qui font essentiellement partie de la religion; la définition donnée n'embrasse que le côté *subjectif* de la religion et le culte. Il y a plus : ce sentiment de dépendance, dont on fait depuis Schleiermacher l'essence du sentiment religieux, ne peut servir de caractéristique à la religion, parce qu'il ne lui est pas particulier : l'homme, dans la période scientifique, le ressent aussi fortement que l'homme resté à la période religieuse : l'homme en tout temps a senti et de tout temps sentira qu'il n'est point son maître et qu'il y a des choses qui peuvent le déterminer, et le sentiment de la dépendance est aussi profond et plus conscient dans l'état d'esprit moderne, que l'on ne peut pourtant faire entrer dans le cercle religieux sans faire violence au mot. D'autre part, ce sentiment de dépendance

qui appartient à la science comme à la religion, et qui par suite ne peut servir à définir la religion, n'est pas sans réaction dans la religion, pas plus qu'il ne l'est dans la science. Cette réaction, très violente dans l'état scientifique où l'idéal pratique est de détruire la dépendance et d'établir le règne de l'homme sur les choses, — idéal d'ailleurs que la science elle-même se sait parfaitement impuissante à réaliser dans sa plénitude, impuissance qu'elle reconnait et accepte, — cette réaction dis-je, n'est pas moins réelle, et elle est plus ambitieuse encore peut-être dans l'état religieux : l'homme à l'état de religion se sait dépendant, comme l'homme à l'état de science; mais il travaille à retourner cette dépendance, lui aussi; il a pour cela ses procédés propres, comme le savant; l'homme de science s'affranchit de sa dépendance en s'assujettissant les forces de la nature par la découverte des lois et les applications pratiques qu'il en fait; l'homme de religion s'affranchit de sa dépendance en s'assujettissant les dieux par les formules, les rites, le sacrifice, les pratiques de toutes sortes, bref par un ensemble, de procédés que l'on appelle, suivant leur degré d'organisation, culte ou sorcellerie.

Ce n'est donc point par le sentiment sous-jacent que l'on peut définir la religion et la distinguer de la science : l'une et l'autre ont le même objet et les mêmes ambitions, et le sentiment dans l'une et dans l'autre est le même; il n'y a de différence entre elles que dans les procédés mis en œuvre dans la méthode de connaissance et de réaction; et, comme le terme de science est précis et prête peu à l'équivoque, la meilleure façon de définir la religion est de la définir négativement par la science : « La religion embrasse tout le savoir et tout le pouvoir non scientifique; » son domaine s'est donc rétréci au fur et à mesure du progrès de la science, infini au début, limité avec le temps, réduit enfin de nos jours à l'inconnaissable et à l'invérifiable, soit sous le vieux nom de religion, soit sous le nom de métaphysique. La science de la religion comprend donc, outre la cosmogonie et la théogonie, outre le culte, outre la mythologie, l'immense et flottant domaine du *folk-lore*.

L'unité de ce vaste champ est donnée par la force unique qui le féconde et qui est la grande créatrice de mythes et de pratiques, l'*analogie*.

Le lecteur lira avec intérêt les chapitres consacrés à la discussion des vieilles théories sur la révélation primitive et sur la tradition primitive. Nous arrivons à une des parties les plus intéressantes du livre et qui seront neuves pour un grand nombre de lecteurs, les chapitres consacrés au culte et au symbole. M. Réville montre très bien que le culte est un symbolisme : la théorie de Creuzer, fausse pour la mythologie, est vraie pour la latrologie. Il y aurait un beau livre à faire sur le culte, qui n'a pas encore été tenté : un certain nombre de mythologues ont déjà montré dans des points spéciaux comment le culte reproduit le drame céleste, est une ὁμοίωσις θεῷ ; le lecteur en trouvera de beaux

exemples dans la *Légende de Buddha* de M. Sénart (la cérémonie du couronnement reproduisant le triomphe solaire) et dans la *Religion védique* de M. Bergaigne (le sacrifice terrestre, reproduction d'un sacrifice céleste); il y aurait à montrer, en embrassant l'ensemble d'un groupe défini de religions, le groupe aryen, par exemple, comment le culte sort comme par décalque de la mythologie, et à retrouver sous chaque pratique la croyance qu'elle met en scène. Il y a plus : ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (*Ormuzd et Ahriman*, p. 124), les pratiques survivant toujours, plus ou moins longtemps, au mythe qui les produit et qu'elles expriment, le culte d'une religion est en partie l'expression d'une religion antérieur ; on peut lire sous le culte d'une période la mythologie des périodes qui précèdent, et le culte révèle à la science une mythologie plus ancienne que celle que révèle l'étude directe de la mythologie du même temps.

La place nous manque pour nous étendre sur toutes les questions intéressantes soulevées au courant du livre ; terminons en rendant l'hommage mérité au talent de style bien connu de l'auteur, qui est un maître dans l'art de bien dire, et à la richesse d'aperçus délicats et fins semés dans le détail.

James Darmesteter.

Mabilleau. — Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini). — In-8°. Paris, Hachette.

La thèse que M. Mabilleau a soumise au jury de doctorat et dont il a soutenu les conclusions avec une si érudite agilité forme un gros livre d'histoire, où se trouve condensé, dans une sorte de monographie unique, son *Mémoire*, encore inédit, sur l'Ecole de Padoue. Condensé, est-ce assez dire? L'étude sur Cremonini n'est-elle pas quelque chose d'autre et de meilleur qu'un « résidu » de doctrine? L'auteur, dans sa préface, a pris soin de nous annoncer que, si ses préférences s'étaient arrêtées au dernier des grands penseurs padouans, c'est que le prétexte lui avait paru inappréciable de tracer comme un raccourci du « travail de pensée qui occupa trois cents ans de spéculation ». Mais il n'en faut croire M. Mabilleau qu'à moitié. Cet abrégé prétendu est à ce point bourré d'idées, de rapprochements, de théories personnelles, que, si l'on écartait l'appareil d'érudition, il ne serait pas besoin d'une pénétration extrême pour découvrir l'œuvre dogmatique et le système voulu qu'enveloppe l'échafaudage scolastique sous nos yeux reconstruit.

César Crémonini, que ses contemporains firent si grand, est pour la postérité un inconnu. Son nom s'est effacé devant celui d'un Pic de La Mirandole et d'un Bruno, qui, spéculativement, ne lui furent en rien supérieurs. Sauf de quelques chercheurs, ses œuvres restent ignorées.

Rendre à ce déchu sa gloire première, retrouver ce qu'il fut, le replacer dans le cercle de ses disciples et de ses contradicteurs, était bien opérer une résurrection. M. Mabilleau n'a eu garde de donner dans l'excès où tombent les reconstructeurs. La tentation est irrésistible de surfaire ses héros. Lui, au contraire, il a eu cette coquetterie de ne point grandir le sien. Il le rabaisserait pour un peu, tant il n'est point dupe de son choix. « Crémonini n'est pas un penseur, de qui les idées auraient une valeur propre... Osons-le dire, c'est un homme médiocre. » Et ailleurs : « Crémonini avait la parole élégante et facile, mais personne n'a jamais songer à lui prêter de l'éloquence. » Enfin, « *Intus ut libet*, disait Crémonini ; *foris ut moris est*, maxime qui a souvent provoqué l'indignation des philosophes et qui n'a rien d'héroïque à coup sûr. » Cette impartialité est habile, car elle nous rendrait, nous, au cours de notre lecture, partiaux pour ce penseur que l'on ne nous avait point dit si ingénieux et si riche.

De la biographie très fouillée par où s'ouvre le premier livre, la partie la plus intéressante est celle qui nous raconte les démêlés du maître padouan avec les Jésuites et l'Inquisition. En cette aube de l'idée moderne, l'Eglise eût eu assez à faire de prévenir la croissance de sa rivale, la libre étude; déjà la science expérimentale s'annonçait à coups de découvertes. Galilée étonnait le monde par ses révélations astronomiques. Ses persécuteurs purent obtenir qu'il se rétractât, mais non, comme dit Pascal, empêcher la terre de tourner et eux-mêmes de tourner avec elle. Plus heureux que les Bruno, que les Vanini, même que les Campanella et les Galilée, Crémonini n'eut à soutenir contre les obscurantistes qu'une guerre de parole et de plume. Fort d'ailleurs de l'indépendance intellectuelle que la loi de Venise assurait à Padoue annexée, il adopta le meilleur mode de se défendre : par attaquer. C'est ainsi qu'au nom de l'Université, dont il était le représentant élu, il vint apporter au doge une « Harangue » où étaient dénoncés les abus de l'enseignement des Jésuites. En 1606, la victoire semble lui rester, car le sénat par décret les expulse. Mais les vaincus eurent leur revanche. M. Mabilleau fixe à 1611 la date où dut s'ouvrir l'enquête réclamée par l'Inquisition contre le maître suspect. Ce procès, Crémonini l'éluda sans cesse par l'évasive subtilité de ses réponses. S'étant surtout attaché à commenter Aristote, il avait une excuse inexpugnable où se retrancher : c'était à Aristote qu'il fallait s'en prendre ; voilà celui qu'il fallait condamner, brûler même au besoin. Le procès-verbal des trois poursuites dirigées contre ses écrits serait monotone à reproduire. D'ailleurs le Saint-Office apporta quelque mollesse à ce long procès. Crémonini n'épargna point les *distinguo* ; il se défendit en diplomate italien, fut plus procureur que les procureurs, céda en ne rien accordant et put mourir dans son lit, en 1631, « accablé de vieillesse et d'honneurs, semblant emporter avec lui au tombeau la doctrine et l'école que pendant un demi-siècle il avait si complètement et si brillamment représentées. »

Le second livre nous déroule le tableau de ce qu'a été l'école de Padoue avant la venue du maître. Les origines de l'Université où elle fleurit se perdent dans les premières années du XIIIe siècle. En 1260, on la découvre constituée. A la fin du siècle y éclate la philosophie. Ce premier cycle, dans lequel évolue la pensée spéculative de l'école, est véritablement inauguré par la diffusion en Italie des œuvres et des doctrines d'Averroès. Les écrits de ce primitif inspirateur décèlent un naturalisme grossièrement crédule et tout empreint d'astrologie. C'est une physique indécise qui se combine avec la magie. La seconde période, au contraire, qui occupe tout le XVe siècle, voit éclore une métaphysique véritablement issue de *l'Organon*, jusqu'alors méconnu. Longtemps stationnaire dans les distinctions logiques où un Paul de Venise l'avait enserrée, elle ne brise que sur le tard cette mathématique sans rigueur qui l'étreint. La culture de plus en plus large qu'elle doit à la fréquentation des princes de la pensée grecque achève de la dégager de cette scolastique étiolante. Au XVIe siècle, elle peut s'ouvrir à son plein épanouissement. Cette renaissance ne fut préparée ni par l'influence arabe à l'exclusion de la grecque, comme le veut M. du Bois-Reymond, ni par l'expansion de l'hellénisme, au défaut de la culture arabe, comme le soutient M. Fiorentino. Sa personnalité fut faite de la fusion en elle des deux civilisations.

Avec le troisième livre se déploie enfin la doctrine même que Cremonini professait. Cet exposé, tel que M. Mabilleau le distribue, se décompose en une trilogie : *philosophie de la nature ; philosophie de l'absolu ; philosophie de l'âme*. C'est, à quelques égards, la division péripatéticienne en physique, métaphysique et psychologie.

Physique. — Quel sera l'objet auquel devra s'attaquer d'abord la recherche philosophique ? Evidemment le premier connu, non pas le premier en soi, mais le premier quant à nous. Or quel est ce *premier connu ?* C'est à la fois le *confus*, comme le voulait Aristote, et le *particulier*, comme a professé Duns Scot. Or le particulier dans le confus, qu'est-ce autre chose, sinon le *sensible?* Mais le sensible n'est lui-même que la nature en tant que *capable de mouvement*. La recherche immédiate de la physique devra donc être celle des lois intrinsèques qui président au transfert des corps.

Ce problème initial s'impose à nous : moyennant quelles conditions un corps peut-il se mouvoir ?

La première de ces conditions sera que la substance corporelle n'apparaisse ni indétermination pure, ni toute détermination : ce qui équivaut à poser comme primordiale une distinction entre la matière et la forme. Ce troisième chapitre, où M. Mabilleau nous retrace, à propos de cette distinction, la théorie de la substance d'après Aristote, témoigne d'une érudition ramassée et d'une souplesse dialectique, que l'on n'a, ce semble, point assez louées. La nature de la substance, laquelle n'est point matérielle, point davantage formelle, mais essentielle-

ment agissante sous l'empire d'une fin interne, dépendante elle-même d'une fin plus haute, forme des formes, acte pur et moteur dernier, est décrite avec une sûreté et une clarté qui font ces pages définitives.

Le cadre de ce compte rendu ne me permet que de mentionner les noms d'Urbano, de Jean de Jandun, ces précurseurs dont l'historien de Padoue crayonne les systèmes. En résumé, Cremonini ayant à choisir entre la solution averroïste, qui incline au naturalisme, et la thèse tout idéaliste d'Alexandre d'Aphrodise, concilie et oppose tour à tour les deux points de vue contraires. Il ne reconnaît pas, avec Averroès, à la matière, une essence purement privative, pas plus qu'il ne découvre en elle, avec Alexandre, le principe de la forme. De conclusion, il n'en présente aucune qui lui appartienne, satisfait de n'en avoir point adopté d'étrangère.

Sur la question de savoir quel agent fait passer la puissance à l'acte, le maître padouan paraît plus explicite. La cause efficiente qui opère le passage ou, si l'on veut, la *génération*, n'est autre que « la forme même à laquelle tend le mouvement ». Cette conception de la cause motrice aboutit donc à une théorie de finalité. L'intermédiaire entre le sujet et le principe de la génération sera dès lors une fin, mais une fin qui réside dans l'âme, tout en la dominant. Nous voilà revenus, ou peu s'en faut, au point de départ du péripatétisme.

Comment s'exerce sur la nature l'action de cette fin ? Une telle question nous jette en pleine métaphysique.

Métaphysique. — Cette partie de l'exposition est d'aspect sévère. Pourtant la sécheresse des choses ne rebute point, tant la plume est fine et sait broder sur ce fond ingrat.

Le premier moteur d'Aristote est à la fois parfait et ignorant de son gouvernement du monde. Ces deux caractères ne s'excluent-ils point? Nullement, estime Cremonini, qui proclame Dieu tout à la fois dénué de science, de liberté, d'infinitude, mais en même temps doué de connaissance au moins indirecte, par la conscience qu'il a et de lui-même et des choses en lui.

L'analogie de cette double synthèse avec les jeux dialectiques de Plotin et Proclus est flagrante. Jusqu'ici, l'originalité fait défaut.

Où le système de notre philosophe acquiert au contraire une valeur plus rare, c'est dans la métaphysique médiate qu'il interpose entre la science du moteur divin et celle des lois sublunaires. On trouve un piquant intérêt à cette peinture du ciel intermédiaire, dont l'âme se confond avec la nature elle-même, sorte de vivant moyen résidant en deçà de la suprême fin, mais manifestant toutefois l'influence de sa propre finalité par l'action des *intelligences* dans lesquelles il se résout.

De ce point de vue tout spéculatif, les sciences supra-naturelles, en qui ce monde enfant eut si profondément foi, ne seront plus envisagées avec un dédain souriant. Nous avons beaucoup remarqué le chapitre où M. Mabilleau s'est appliqué à la réhabilitation de l'astrologie. La nature des puissances que les hauts temps attribuaient aux corps célestes,

l'ordre de subordination des destinées humaines aux événements astronomiques, le rôle de l'horoscope, de la médecine astrologique, des incantations, tout cela est expliqué, conté même avec une charmante indulgence. Où nous n'apercevons qu'une hallucination fantastique, nos aïeux crurent saisir sur le fait la manifestation concrète de pouvoirs qui dépassent la nature et que voile imparfaitement l'inflexible réseau du mécanisme.

Psychologie. — Force me sera de passer plus rapidement sur la théorie de l'âme, inévitablement imbue, comme les psychologies de ce temps, de péripatétisme plus ou moins compris. Que l'organe de l'âme soit par excellence le cœur, et que dans le cœur la vertu vitale se développe, grâce à la « chaleur innée »; que, dans le système de la connaissance, un sens supérieur, ou *sens commun*, assemble en une synthèse définitive les images informées que chaque sens spécial dégage; qu'enfin l'âme, forme du corps, soit la raison de l'organisme et, comme telle, destinée à périr avec lui, ces conceptions, qui nous acheminent à la conclusion du livre, ne sont assurément point de nature à rehausser l'opinion que le lecteur se fera de la vigueur créatrice de Cremonini.

Aussi m'a-t-il, en maint endroit, semblé que la pensée de M. Mabilleau se sentait mal à l'aise dans l'étroite imitation aristotélicienne où son héros s'est complu. Volontiers il se distrait de son auteur pour se livrer à des incursions soit dans le domaine de la philosophie classique, soit parmi les doctrines antérieurement professées par les maîtres padouans. Quand telle théorie de Cremonini est trop insuffisante, M. Mabilleau l'étaye d'un emprunt fait à Pomponace ou à Piétro d'Abano. Telle lacune est-elle à combler un souvenir d'Averroès ou d'Alexandre réparera le défaut.

De sorte que l'on entrevoit sans peine vers quelle doctrine à lui penche le choix de l'historien. Il serait sans nulle doute pour Aristote contre Platon, avec Leibnitz, malgré Descartes. Et la conception des choses, qu'il adopterait serait sans doute, celle d'un dynanisme transcendantal, suspendant les êtres aux intelligences, les intelligences aux âmes, et les âmes aux volontés. Que cette forte doctrine ressorte brutalement de ce savant livre, ce n'est nullement ce que j'entends dire. Mais un œil attentif la démêle de l'amas des rapprochements, tout comme dans une mosaïque l'on reconnaît le dessin réfléchi que l'ouvrier créa librement avec des couleurs faites et des nuances empruntées.

GEORGES LYON.

M. Ferraz. — NOS DEVOIRS ET NOS DROITS. In-8. Paris. Didier.

Nos devoirs et nos droits ou *morale pratique*, tel est le titre du second volume du cours d'enseignement rationnel de la morale que M. Ferraz a développé devant ses auditeurs de la Faculté des lettres de

Lyon. Dans un premier volume intitulé *Philosophie du devoir*, il a établi le principe du devoir; dans celui-ci, il déduit de la conception du devoir en général nos différents devoirs particuliers. Il y traite des devoirs de l'homme envers lui-même et de ses devoirs en face d'autres êtres libres et raisonnables comme lui, abstraction faite de tout autre rapport particulier. Il annonce un troisième volume, où il étudiera les devoirs qui découlent de sa qualité de membre d'une famille, d'une cité, d'une Eglise et de quelques autres rapports moins importants.

Le principe d'où il déduit tous les devoirs est celui de la perfection spécifique que nous croyons le vrai, et que pour notre part nous avons ici même développé, il y a quelques années. La grande obligation d'où dérivent toutes les autres, c'est, selon M. Ferraz, celle de vivre en homme, c'est-à-dire de réaliser l'idéal de notre espèce et d'en reproduire en nous-même les attributs essentiels. Homme, reste homme et deviens de plus en plus homme, tel est le grand principe de la morale. L'auteur le justifie par la critique des autres systèmes et surtout de Kant, auquel, comme M. Janet, il reproche de faire de la loi morale une loi sans raison ou une forme sans matière. Il le justifie mieux encore par la facilité, la clarté, la rigueur logique avec lesquelles s'en déduisent tous les devoirs particuliers. Bornons-nous ici à rappeler le principe pour examiner les conséquences, c'est-à-dire les devoirs et droits qui sont l'objet du présent volume.

La première question est celle de la classification de nos devoirs. M. Ferraz rejette la division purement formelle de Kant en devoirs négatifs et positifs, ou parfaits et stricts, imparfaits et larges, à laquelle il reproche d'être d'un emploi difficile à l'égard des devoirs religieux et des devoirs envers nous-mêmes. La division subjective, bien autrement ancienne et consacrée, des quatre vertus cardinales, ne lui semble pas exempte de vague et de confusion, même dans les *Offices* de Cicéron. Il préfère la classification objective laquelle se fonde sur la différence des objets auxquels nos devoirs se rapportent, c'est-à-dire Dieu, nous-mêmes et nos semblables. S'il ne traite pas expressément des devoirs envers Dieu dans ce volume, il les défend contre ceux qui les ont niés et les considère comme une partie intégrante de la morale et il annonce qu'il en traitera plus spécialement dans le volume suivant. On a objecté contre les devoirs envers nous-mêmes que nul ne pouvait être à la fois obligeant et obligé; mais M. Ferraz fait remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'un contrat résultant de l'accord de deux personnes ou d'une obligation juridique, mais d'une obligation naturelle et nullement conventionnelle à laquelle nous ne pouvons nous soustraire. Fût-il seul au monde, un homme a le devoir de respecter en lui la dignité humaine, de travailler à sa perfection spécifique; il n'a pas le droit de s'abrutir. Nous sentons que nous devons respecter l'humanité en nous comme dans les autres; les devoirs envers nous-mêmes ont la même autorité et la même légitimité que les devoirs envers autrui. A notre avis, il ne suffirait même pas, comme le fait M. Ferraz, de les mettre sur la même

ligne. Les devoirs envers nous-mêmes ont la priorité sur tous les autres ; ils pourraient en effet subsister indépendamment de tout devoir envers autrui, dans l'hypothèse d'un individu absolument isolé, et nul devoir envers les autres n'existerait si nous n'avions des devoirs envers nous-mêmes. Si je n'avais à respecter quelque chose en moi, qu'aurais-je à respecter dans les autres ? Les devoirs envers autrui ont donc leur racine dans devoirs envers nous-mêmes ou, en d'autres termes, la morale individuelle est la condition de la morale sociale.

Il ne peut rien y avoir de bien neuf dans l'énumération que M. Ferraz fait de nos devoirs. Quand il s'agit de devoirs, il est vrai de dire, avec Mackintosh, que la moralité n'admet pas de découvertes. Un personnage de comédie devant lequel on s'extasie sur les mérites d'un sermon de charité rempli des choses les plus neuves s'écrie : Ce prédicateur a-t-il donc dit qu'il ne fallait pas la faire ? M. Ferraz n'aspire à aucune originalité de ce genre ; il n'a inventé aucun nouveau devoir, et il n'en a omis aucun. Son mérite est dans la façon forte et lumineuse dont il les enchaîne à ce grand principe de la dignité humaine. Toutefois il insiste de préférence sur les points qui ont été et sont encore plus ou moins controversés et qui ont donné lieu à quelques thèses nouvelles ; tout en exposant les lois éternelles de la morale, il se préoccupe, on le voit, des erreurs, des relâchements, des discussions du temps présent.

Parmi nos devoirs envers les facultés intellectuelles, il insiste surtout, non sans raison, sur la culture de la conscience ou faculté morale. « Un être en qui elle resterait inerte pendant que les autres se développeraient régulièrement ne mériterait pas le nom d'être moral. » Voilà, dit-il, un enfant du peuple qui sait lire, écrire et compter. Supposez que l'éducation morale soit chez lui en défaut, qu'il ne se serve de ce qu'il sait que pour de mauvaises lectures qui achèvent de la corrompre ; il abusera de l'instruction qu'il a reçue pour nuire plus sûrement et d'une manière plus dangereuse. Nous n'hésitons pas non plus à ajouter avec l'auteur qu'une instruction incomplète et mal dirigée aura été plus funeste à sa moralité qu'une complète ignorance. Sachons gré à M. Ferraz d'insister sur cette vérité, aujourd'hui trop méconnue, du danger du développement intellectuel sans un développement parallèle du sentiment du devoir.

Il n'en est pas moins vrai que l'intelligence est une perfection de l'être humain, et que les inconvénients attachés à l'exercice mal dirigé de la raison ne doivent pas nous en faire méconnaître l'excellence. Aussi s'arrête-t-il à combattre, et par de bonnes raisons, la thèse d'Herbert Spencer fort paradoxale et, à ce qu'il nous semble, peu digne de ce grand esprit sur l'inutilité morale, sinon sur la malfaisance de l'instruction.

Si M. Ferraz trouve bonne pour les hommes la culture intellectuelle, il la trouve bonne aussi pour les femmes, à la différence de Proudhon et de Joseph de Maistre dont il réfute les arguments sophistiques aussi peu exacts que peu galants. La femme faisant partie de l'espèce humaine

comme l'homme, elle a aussi pour devoir de cultiver sa raison et de vivre de la vie intellectuelle; elle doit réaliser en elle la femme idéale, comme l'homme doit réaliser l'homme idéal. Toutefois il met une différence entre le genre de culture intellectuelle qui convient à la femme et celui qui convient à l'homme; ce qu'il veut pour elle ce n'est pas l'étude des sciences abstraites et spéculatives, du sanskrit, ou même du grec, ni de la chimie, mais une instruction solide et générale qui exerce leur esprit, sans l'absorber, et qui leur donne, suivant l'expression de Molière, des clartés de tout. Entre la femme pédante et la femme frivole, il y a place, dit-il, pour la femme intelligente et éclairée et dont l'esprit est ouvert à toutes les idées élevées de son temps.

Pour les devoirs de la volonté, il ne se montre pas éloigné de l'avis des philosophes qui en ont fait la morale tout entière. Toute culture en effet de nos facultés, de la sensibilité, comme de l'intelligence, tout empire sur nous-mêmes, toute dignité personnelle ne dépendent-ils pas du bon exercice, la volonté? Mais il est retenu par la difficulté d'y faire rentrer les devoirs envers Dieu et la morale sociale. Quoique en réalité tout devoir soit un certain emploi, une certaine direction de notre volonté, nous ne blâmons pas M. Ferraz d'avoir conservé une division particulière où la volonté, la liberté, la personnalité, la responsabilité sont en cause d'une manière plus directe, plus immédiate, et sans l'intermédiaire d'une autre faculté. Mais l'essence même de la morale demeure dans ces devoirs pour quiconque adopte le principe de la dignité humaine. Ne pas se *dégrader :* tous les devoirs envers la volonté, comme toute la morale, sont, dit-il, compris dans ce seul mot plus significatif, plus profond que nul autre. Nul devoir ne prime celui de la formation et du maintien de la personnalité morale; nul n'est plus impérieux, mais aucun n'est plus à la portée de tous, dans tous les temps et dans tous les lieux, à la portée du sauvage comme de l'homme civilisé, de l'ignorant comme du savant. La personnalité morale dépend de l'effort, et l'effort n'exige que la bonne volonté qui dépend de tous.

Notons quelques pages fortes et convaincues où M. Ferraz flétrit le mensonge et célèbre le courage. Parmi les diverses manières, dit-il, de nous dégrader et de nous avilir, une des plus graves est le mensonge. Le mensonge, cette perversion de la faculté que nous avons de communiquer nos pensées, constitue la plus triste défaillance de notre énergie morale. Par contre, rien ne porte plus haut notre dignité que la force d'âme et le courage, sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de courage militaire ou du courage civil, ou de la constance à souffrir la douleur. Le courage est, dit-il, l'essence même du moi humain, l'élément constitutif de la personne. « Quand on n'en a pas, on n'est rien, on ne compte pas, on n'a pas de prix, on est, suivant le sens étymologique du mot, méprisé. »

Les vertus relatives à la volonté ont-elles gagné ou perdu depuis

l'antiquité jusqu'à nos jours? M. Ferraz se pose cette question qu'il résout contre Proudhon, qui a soutenu qu'elles s'étaient affaiblies sous l'influence du christianisme. Il n'a pas de peine à ce qu'il nous semble à démontrer que, loin d'avoir rien perdu, le sentiment de la dignité personnelle s'était au contraire étendu à toutes les classes de la société et était devenu plus exigeant et plus susceptible, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Dans l'étude des devoirs de la sensibilité et des diverses causes qui peuvent la surexciter, il se montre à la fois bon psychologue et sage moraliste, ni trop relâché ni trop austère, qu'il s'agisse de l'attachement aux biens extérieurs, de la danse, du bal ou du théâtre dont il traite avec une certaine étendue, prenant parti contre l'excessive rigueur de Bossuet et de Rousseau.

Si nous avons des devoirs envers l'âme, nous en avons aussi envers le corps. Ici se présente la question du suicide, que M. Ferraz traite avec étendue comme celle du théâtre. Rien sans doute de plus opposé que le suicide à ce grand précepte de travailler à réaliser en nous l'idéal humain; le suicide en effet coupe court violemment à tous nos devoirs et à l'accomplissement de notre destinée en ce monde. Aussi M. Ferraz, au point de vue théorique, le condamne-t-il sévèrement, sans toutefois, comme M. Franck, l'assimiler au meurtre d'autrui. Il combat une à une les raisons alléguées en sa faveur par Montesquieu et par Rousseau. Peut-être pourrait-on lui reprocher d'avoir dans cette discussion passé un peu légèrement sur les suicides qui excitent le plus notre indulgence et à notre sympathie par la force et par l'élévation des motifs. Dans la morale sociale il reconnaît que le duel n'est pas condamnable dans tous les cas, qu'il entretient le courage avec le sentiment de l'honneur dans les âmes. N'y aurait-il pas lieu aussi, même pour un moraliste sévère, d'absoudre hautement certains cas de suicide, comme ils sont absous où même célébrés et admirés par l'opinion publique, chez les anciens et chez les modernes? C'est la mort courageusement bravée qui fait le prestige du duel; c'est la mort qu'on se donne à soi-même de sa propre main, sans plus aucun autre appel, sans aucune arrière-pensée de quelque chance de salut, qui donne aussi un certain prestige aux suicides même les plus vulgaires et même pour les motifs les plus frivoles en apparence.

M. Ferraz n'est sans doute pas sans pitié ni sympathie pour ceux qui se sont trouvés réduits à s'arracher la vie de leurs propres mains. D'où vient cette pitié, dont nul ne peut se défendre, pour ces criminels au premier chef, à leur appliquer rigoureusement une des plus grandes règles de la morale individuelle? D'où vient qu'en dépit des moralistes, des théologiens, des jurisconsultes, des lois qui les ont flétris, de leurs cadavres traînés sur la claie, de leurs cendres jetées au vent, l'opinion publique est si pleine pour eux d'indulgence, de pitié? D'où vient même que la sympathie va quelquefois jusqu'à l'admiration? Un des personnages des *Caprices de Marianne* d'Alfred de Musset s'écrie : « J'aimerais mieux mourir que d'attenter à ma vie! » Sous la naïveté

comique de ces paroles, il y a un sentiment profond qui est au cœur de tous : c'est l'amour de la vie et la crainte de la mort. Nous aimons tellement la vie, si forts sont les liens qui nous y rattachent, que nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver secrètement quelque admiration pour ceux qui ont la force, et pourquoi ne pas dire le courage, de se donner la mort à eux-mêmes. D'un autre côté la pensée nous vient de tout ce qu'ils ont dû souffrir avant de se résoudre à cet acte terrible qui nous semble presque au-dessus des forces humaines.

Mettons sans doute au premier rang ceux qui se sont donné la mort pour avoir préféré l'honneur à la vie , pour n'avoir pas voulu survivre à la ruine de la patrie, à la défaite de quelque grande et noble cause, où à la mort d'une personne aimée, la mère de la fille, l'époux de l'épouse. Mais ceux-là mêmes qui ont renoncé à la vie pour de moins nobles motifs, et pour des raisons frivoles, et que nous ne saurions approuver, combien eux aussi ne nous semblent-ils pas dignes de pitié! Ces raisons qui nous semblent frivoles, il a fallu que pour eux elles fussent bien graves. S'ils ont été dissipés, légers, ambitieux, joueurs, s'ils ont commis des fautes, quelle dure expiation ne se sont-ils pas infligée à eux-mêmes! Ils ont pu manquer de force, de fermeté, de constance pour supporter certains maux; mais méritent-ils que nous les traitions de lâches, suivant l'accusation banale que les moins courageux, que les plus lâches amants de la vie n'épargnent pas à leur mémoire? S'ils ont été lâches, ce n'est assurément pas à ce dernier moment où ils se sont eux-mêmes enfoncé le poignard dans le sein. C'est là, il faut en convenir, si les deux mots pouvaient s'allier ensemble, une lâcheté héroïque. Nous ne savons de quoi le plus nous étonner ou de la grandeur de leur courage, à ce dernier moment, ou de la grandeur de ce qu'ils ont souffert. Telle est la pitié, la sympathie qu'ils nous inspirent que dans notre cœur il ne reste de plus de place pour les sévérités de la religion, la morale individuelle et de la morale sociale. Pour arrêter les progrès du suicide, qu'on exagère, d'ailleurs, à ce qu'il nous semble, M. Ferraz propose divers moyens, l'interdiction de récits de suicide, la répression légale de l'apologie du suicide, qu'il nous est difficile d'approuver et qui nous semblent dépourvus d'efficacité. Quant à nous, nous redoutons beaucoup plus la contagion d'un trop grand amour de la vie, de la lâcheté, de l'immoralité, que la contagion du suicide.

Plus de la moitié de l'ouvrage est consacré à la morale individuelle, sur laquelle nous savons gré à l'auteur d'avoir insisté; il mérite des éloges pour la délicatesse et la mesure de tact et de finesse dans certains détails où il est entré. Si nous devons respecter la dignité humaine en nous, nous devons la respecter aussi dans nos semblables : de là toute la morale sociale, dont M. Ferraz ne nous donne ici qu'une première partie, où il est question seulement de nos rapports avec nos semblables en général, abstraction faite de toute société domestique politique ou religieuse. Il n'y montre pas moins de sagesse et de me-

sure, ni d'exactitude lumineuse dans les déductions, qui ne sont en quelque sorte qu'une contre-partie de la morale individuelle transportée du dedans au dehors et de nos rapports avec nous-mêmes représentés dans nos rapports avec les autres hommes. De notre premier contact avec un de nos semblables naissent deux grands devoirs, justice et charité, qui la comprennent tout entière. Aux devoirs de charité aucun droit, selon M. Ferraz, ne correspond; mais le devoir et le droit sont inséparables quand il s'agit de la justice. Comme lui, nous les tenons pour inséparables et contemporains, mais nous réclamons une priorité logique pour le devoir sur le droit, de même que pour la morale individuelle sur la morale sociale.

Pour tout ce que la justice nous commande à l'égard des autres hommes, sur le respect dû à leur vie, à leur liberté, à leur propriété, M. Ferraz ne fait guère que redire ce qu'on trouve dans tous les traités de morale, mais il le dit en fort bons termes, en se l'appropriant, en le fortifiant par des raisonnements qui lui sont propres, en le commentant par des faits et des exemples empruntés au temps présent et à la polémique contemporaine. Nous ne pouvons qu'approuver ses préceptes de morale sociale comme ses préceptes de morale individuelle, tous en harmonie les uns avec les autres, tous découlant parallèlement d'un même principe. Bornons-nous à remarquer, dans un chapitre excellent d'ailleurs, sur le respect à la liberté, et contre l'intolérance, ce qui, de sa part surtout, nous semble une lacune. Comment M. Ferraz, si fort pour la liberté et pour toutes les libertés, qui est si véhément contre l'intolérance, ne dit-il rien de la liberté de l'enseignement, du droit des parents sur l'éducation des enfants? Ce sont là cependant des questions d'un grand intérêt actuel et sur lesquelles il eût été curieux de savoir l'opinion d'un membre du conseil supérieur de l'instruction publique appelé à les trancher par son vote.

Dans les devoirs de bonté et de bienfaisance, je lui sais gré de n'avoir pas dédaigné de faire une place à la bonté envers les animaux. « L'homme, a dit M. Renan, est tenu à la bonté même envers les animaux. » C'est aussi le sentiment de M. Janet dans sa *Morale*. Toutefois la bonté de M. Ferraz pour les animaux ne va pas jusqu'aux scrupules de Pythagore, des Brahmes ou des *végétariens* modernes; il se prononce sans hésiter pour la créophagie contre le végétarisme.

En résumé, *Nos devoirs et nos droits* sont un bon livre de psychologie et de morale, qui se recommande à tous, maîtres et élèves, pour l'enseignement et l'étude de la morale. Quoique autre chose soit la connaissance, autre chose la pratique du devoir, M. Ferraz a raison d'espérer et de croire, contrairement à Herbert Spencer, que l'enseignement rationnel de la morale n'est pas sans efficacité. A égale distance de tous les excès, du rigorisme comme du relâchement, du mysticisme comme du sensualisme, fondé sur un principe dont chacun sent en lui la vérité et qui reçoit une continuelle démonstration de la facilité avec laquelle s'en déduisent tous nos devoirs, lesquels se fortifient les uns

les autres par leur mutuel enchaînement, ce livre, où tout est clair et sensé, nous semble propre non seulement à éclairer les esprits sur diverses questions théoriques de morale, mais à augmenter le nombre des intentions droites et des bonnes volontés dans la pratique du devoir.

F. B.

Dr Herm. Siebeck. Geschichte der Psychologie. — *Erster Theil :* Die Psychologie des Alterthums und des Mittelalters. *Erste Hälfte :* Die Psychologie vor Aristoteles. Gotha, Perthes, 1880.

Le besoin d'avoir son histoire, nous dit M. Siebeck au début de ce livre, apparaît surtout pour une science quand elle est à la veille d'entrer dans une phase nouvelle de son développement. Là est en effet la raison et l'intérêt de l'ouvrage. Il est utile de jeter un coup d'œil en arrière et de mesurer la route parcourue au moment de changer de direction. Depuis le commencement du siècle, ajoute l'auteur, la psychologie s'est séparée du tronc commun de la philosophie générale, elle a limité son domaine et trouvé sa méthode. En un mot, elle est devenue une science spéciale, et, grâce à l'expérience, les résultats auxquels elle a pu parvenir demeurent indépendants des diverses théories métaphysiques. « Les différents courants de ses recherches actuelles vont tous se jeter dans le fleuve commun d'un monisme anthropologique. » Nous ne chercherons pas chicane à M. Siebeck sur ce que cette dernière assertion peut avoir de contraire, au moins dans la forme, aux considérations qui précèdent, d'autant plus que, dans le cours de l'ouvrage, c'est aux progrès de la seule connaissance des faits qu'il attachera toute l'importance.

Cette histoire de la psychologie, dont une partie seule a paru, se distingue déjà des autres tentatives de ce genre, en ce que l'on y trouve exposés aussi les débuts et le développement des sciences particulières relatives à l'homme, telles que la physiologie et la médecine. De plus, les doctrines diverses n'y sont pas seulement étudiées chacune pour elle-même; l'auteur s'est efforcé d'en saisir la suite et d'en marquer le progrès. Ce n'est pas en effet un des moindres mérites de M. Siebeck que d'avoir su relier par des considérations souvent justes et profondes les résultats de ses nombreuses recherches et d'avoir dégagé de la multitude des textes l'idée qui risquait de s'y ensevelir.

L'ouvrage entier, qui promet d'être considérable, doit comprendre trois parties. Le premier volume, dont une moitié seulement est publiée, prend la psychologie à sa naissance dans la pensée de l'humanité primitive, l'accompagne dans le monde grec et romain, et la conduit avec la scolastique jusqu'à la fin du moyen âge. Le second volume nous en retracera les développements successifs depuis la Renaissance jusqu'à l'époque de Kant. Enfin le troisième présentera le tableau des diverses doctrines psychologiques du XIXe siècle.

Dans une intéressante introduction sont passées en revue les premières conceptions des peuples indo-germaniques relatives à l'opposition et aux rapports de l'âme et du corps. De même que l'interprétation scientifique de la nature ne marque pas le début de la pensée, la science de l'esprit, elle aussi, a été précédée par des intuitions spontanées et irréfléchies qui en ont préparé l'avènement. La différence, vaguement entrevue, de la perception intérieure et de la perception externe, amena de bonne heure la croyance à la dualité essentielle de l'être humain. Ajoutez que l'inertie du corps frappé de mort dut autoriser à regarder l'âme comme un hôte qui s'en éloigne. Aussi l'âme s'opposa-t-elle au corps ; elle parut même capable de s'en séparer accidentellement pour errer à l'aventure pendant le sommeil, les songes ou l'évanouissement. Les recherches d'ethnologie et de linguistique nous montrent cette conception dualiste partout répandue à l'origine de la pensée. Les preuves abondent dans les croyances des races inférieures et les légendes populaires de l'Allemagne, de la France et des pays slaves. — C'est dans le monde grec que la psychologie commence à prendre corps.

Première partie. *Les commencements de la psychologie avant Socrate et les sophistes.* — Les différentes questions agitées pendant cette période sont ramenées à quatre, et chacune d'elles fait l'objet d'un chapitre spécial. Quelles ont été d'abord les principales conceptions relatives à l'essence de l'âme chez les philosophes grecs antérieurs à Socrate ? Il nous est impossible, et nous le regrettons, de résumer, même sommairement, chacune des théories exposées et discutées. Parmi les Ioniens, on voit naître déjà l'opposition des tendances hylozoïstes et matérialistes. Après Héraclite et Empédocle, le matérialisme s'accentue avec Leucippe et Démocrite. Les premières formes du matérialisme en Grèce sont issues en effet de l'insuffisance du monisme hylozoïste incapable de donner du monde et des choses une explication vraiment une. L'intervention même de facteurs divers, comme la dilatation et la condensation, ne suffisait pas à expliquer le passage d'une qualité à une autre, au sein d'une essence divine unique. Empédocle le premier eut recours à des éléments mécaniques, la matière et la force, et, renonçant à l'idée d'un principe unique, s'efforça d'éviter la contradiction d'une conception à la fois spiritualiste et naturaliste des choses. L'atomisme reprit cette tentative avec plus de succès et entreprit de tirer l'éément spirituel (das seelische) d'une m atière première, aidée du seul mouvement. Dans tous ces systèmes monistes ou dualistes, l'âme est un produit des facteurs dont se forme le monde, aussi bien dans son ensemble que dans les individus qui le composent. — Les Eléates, les anciens Pythagoriciens, Anaxagore, Diogène, reprennent le problème et le résolvent à leur manière.

Le second chapitre présente une étude nouvelle sur les commencements de la psychologie médicale et sur les rapports de la médecine et de la philosophie dans les temps anciens. On connaît cette

évolution qui a peu à peu détaché les sciences spéciales de l'ensemble de la philosophie. Déjà Anaximandre, Démocrite et divers esprits de la même famille avaient porté leurs efforts sur l'observation de la nature, tandis que Héraclite et plus encore les Pythagoriciens et les Eléates créaient à priori leurs solutions. — On pourrait noter les débuts de la médecine grecque dans les poèmes homériques. Dans les écoles de Cnide et de Cos, les recherches anatomiques faisaient défaut, et même après que, au temps de Pythagore et d'Alcméon, la dissection des animaux eut été pratiquée, on se bornait encore à faire sur les rapports généraux de l'organisme humain des suppositions fort éloignées du caractère d'hypothèses scientifiques. On procédait le plus souvent, comme pour l'explication du monde, par *construction ;* on invoquait des *qualités*, l'humide ou le sec, le froid ou le chaud ; ou bien encore un élément matériel unique, le sang, la bile; parfois aussi, on combinait les éléments matériels et les qualités abstraites. La méthode rappelait celle de la philosophie. De quelques phénomènes extérieurs on déduisait une théorie générale sur la nature et les conditions constitutives des corps. — Les médecins philosophes procédèrent d'une autre façon; la pratique de leur art et leurs observations personnelles les mirent sur la voie de la connaissance véritable. Epicharme, Alcméon, Hippon, Clidème, Archélaüs, Critias, ébauchèrent ainsi les premiers linéaments de la médecine et de la physiologie.

La théorie de la connaissance devait à son tour fixer l'attention des philosophes. — Le fait que les diverses propriétés des objets extérieurs n'arrivent à la perception de l'âme que par le secours d'organes corporels amena les esprits à se préoccuper d'abord de la sensation. On distingua bientôt dans la perception l'élément objectif et l'élément subjectif; puis on chercha la nature du lien qui établit le rapport entre le monde et l'esprit, et c'est dans le fait commun de *l'impression* que l'on crut trouver la condition essentielle de la connaissance. En général, les causes excitatrices de la perception furent plus remarquées et décrites que la réaction propre de l'esprit sur elles. Quant au problème de l'espace et de la projection des images au dehors de nous, il ne fut pas soupçonné. Telles sont les conclusions principales qui ressortent de l'étude des prédécesseurs de Socrate, les anciens Pythagoriciens, les Eléates, Empédocle, Démocrite, Anaxagore et Diogène. Quelques-uns soulèvent déjà la question de l'erreur qui, bientôt, deviendra l'une des plus importantes.

Enfin il n'est pas moins curieux de recueillir les premières observations faites dans ces temps anciens sur certains phénomènes de psychologie expérimentale; ce sont comme des ébauches de psycho-physique. Tel est l'objet du quatrième chapitre. — La distinction des deux domaines psychique et physiologique n'existait pas. Le « monisme naïf » inconscient des difficultés se retrouve au fond de toutes les observations, et l'on peut y reconnaître les deux directions signalées déjà dans l'explication du monde. Dans les conceptions hylozoïstes et

naturalistes, et en vertu de leur principe même, l'homme physique et l'âme sont au même titre partie de la nature, à peine si l'on distingue leur essence. Les Eléates et les Pythagoriciens eux-mêmes, pour qui le principe du monde n'est pas conçu par analogie avec la matière, n'arrivent pas encore à la conception des qualités essentielles de l'esprit et de leur opposition avec les propriétés de la nature et du corps. Néanmoins, déjà dans cette période, on peut relever nombre d'études intéressantes sur le rêve, sur les tempéraments, sur les facultés et le siège de l'âme humaine, et même sur l'âme des plantes et des animaux.

DEUXIÈME PARTIE. *Constitution de la psychologie comme science philosophique par Socrate et Platon dans le sens du dualisme.* — Cette seconde partie est consacrée presque exclusivement à une longue et savante étude de la psychologie de Platon. Les Sophistes et Socrate marquent le passage de la considération objective du monde à l'étude subjective de l'esprit humain. Leur époque est importante à cet égard : c'est celle de l'introduction du « principe de la subjectivité ». Les premiers, ils apportent dans l'évolution de la pensée cette vérité que l'enchaînement des choses n'est pas saisi absolument par l'observation extérieure, mais qu'il faut tenir compte aussi de la manière dont l'objet connu est conditionné par le sujet connaissant. Pour Anaxagore, sans doute, l'esprit est déjà opposé à la matière, mais comme une simple puissance du monde objectif. Le progrès sera de reconnaître que « l'esprit même saisi en moi est pour moi le produit de ma subjectivité ».

Platon, dans son dernier ouvrage, les *Lois*, nous dit que le propre de l'âme est de fuir le mal et d'aspirer au bien le plus élevé. Cette parole indique quel est le caractère de la psychologie platonicienne, qui, dans son ensemble et dans ses détails, est avant tout pratique et repose sur un principe moral. On sait que dans la théorie des idées, conclusion de tout le système, la raison du monde est un principe moral, l'idée du bien. Le monde du reste est un tout doué d'une âme (beseeltes Ganze), et comme tel il se suffit à lui-même. La nécessité de cette « animation » universelle résulte précisément des rapports du monde avec l'idée du bien qui en est la condition, comme l'âme est le principe et la condition de la vie en l'homme. L'ordre et le mouvement n'ont pas d'autre cause. — Platon, on le sait, distingue dans l'âme deux natures, l'une terrestre, l'autre supérieure, et dans cette âme des puissances diverses. Que faut-il entendre par ces puissances, δυνάμεις, et quels rapports ont-elles avec les parties de l'âme, μέρη ? Question délicate et que M. Siebeck s'est efforcé de résoudre dans une longue et intéressante discussion. Suit une étude critique sur la théorie de la connaissance et la dialectique, sur la vérité et l'erreur, le sentiment et le désir, la vertu et la liberté, les tempéraments et les caractères.

En somme, avec Platon, la psychologie acquiert une importance qu'elle n'avait pas jusqu'à lui ; elle élargit sa place au sein de la philosophie et fait usage de procédés qui, sans être définitifs, n'en marquent pas moins un progrès vers une méthode propre. Certaines vérités

nouvelles sont reconnues, et l'élément spirituel (Geistigen) croît en dignité dans l'être humain. — Là s'arrête la partie de l'ouvrage publiée jusqu'à ce jour ; nous nous réservons d'en faire une étude plus complète quand la suite aura paru ; mais dès maintenant il est permis de dire que cette histoire de la psychologie, dont l'importance est tout actuelle, se distingue au milieu des travaux analogues, et par l'étendue des questions traitées, et par la science et la pénétration dont l'auteur a fait preuve.

EDMOND COLSENET.

Gustav Teichmüller. — LITERARISCHE FEHDEN IM VIERTEN JAHRHUNDERT VOR CHR (*Polémique littéraire au quatrième siècle avant J.-C.*), Breslau, Wilhelm Koebner, 1881. — In-8, xv-310 p.

Il y a bien longtemps que l'histoire de la philosophie n'a reçu de contribution aussi importante que le dernier ouvrage que vient de publier Teichmüller. Nos lecteurs savent que l'illustre érudit a trouvé un critérium assuré pour distinguer les dialogues de Platon en deux séries, ceux antérieurs au *Théétète*, ceux postérieurs [1]. Mais déterminer la date et du *Théétète* et de presque tous les dialogues de la première série [2], voilà ce qui, hier, pouvait sembler un rêve chimérique, ce qui aujourd'hui ne paraît devoir provoquer aucune réserve d'incrédulité, tant les démonstrations sont claires et complètes.

Sans doute, dans l'analyse que nous allons entreprendre et où nous devons nous borner à consigner les résultats de ces démonstrations, nos lecteurs trouveront nombre de propositions qui pourront leur sembler au moins aventureuses; mais leur apparente hardiesse ne doit servir qu'à apprécier leur valeur d'invention, car Teichmüller procède toujours, en fait, avec la plus grande circonspection, en appliquant la méthode qu'il s'est tracée et dont les règles sont strictement conformes à celles de la critique historique la plus sérieuse.

Le principe de cette méthode est au reste indiqué par le titre de l'ouvrage; rechercher dans les écrits contemporains les allusions polémiques faites de l'un à l'autre, les relier aux événements politiques ou connus historiquement, et les dater réciproquement en partant de points de repère convenablement établis, voilà ce dont il s'agissait. On devine facilement combien un tel travail peut d'ailleurs jeter de jours inattendus sur la signification véritable soit de l'ensemble de tel dialogue platonicien, soit de tel passage particulier; quel intérêt majeur le livre de Teichmüller peut donc offrir pour le philosophe en dehors de la question historique proprement dite.

1. Voir *Revue philosophique*, IX, 591; X, 672.
2. Tous, sauf le *Lysis* et le *Charmide*, qu'on peut d'ailleurs conjecturer être antérieurs au *Protagoras*.

Le premier ouvrage comme date dont s'occupe notre auteur est celui de Xénophon sur Socrate, les *Memorabilia* [1], antérieur au *Protagoras*, à la *République* et notamment à l'institution de la milice des peltastes par Iphicrate, laquelle doit être fixée vers 393 avant J.-C. Les circonstances de la vie de Xénophon empêchent d'ailleurs de faire remonter la publication des *Memorabilia* à une époque notablement antérieure à 394.

Se croyant attaqué sous la figure d'Hippias, Isocrate fait une vive réponse dans son discours *Contre les sophistes* (392) et critique durement le style de son adversaire. Celui-ci réplique très dignement à ce sujet dans son écrit *Sur la chasse* (391?), mais depuis, l'isolement où le maintient son exil d'Athènes, et le silence systématique qu'on semble observer à son égard, le font disparaître de la scène.

Le discours *Contre les sophistes* est d'ailleurs dirigé en général contre les disciples de Socrate, en particulier contre Antisthène et le rhéteur Lysias, lié avec celui-ci, mais aussi contre Platon, dont il suppose au moins le *Protagoras*, tandis qu'il est antérieur à la *République*. L'*Éloge d'Hélène* d'Isocrate est dans le même cas et doit donc être de la même date. On se rendra compte facilement qu'Isocrate, à l'âge de quarante-quatre ans, et déjà chef d'une école de rhétorique florissante, devait sentir vivement tout ce qui pouvait paraître, dans le *Protagoras*, dirigé contre les principes de son enseignement, et favoriser tel de ses rivaux, comme Alcidamas, qu'il attaque avec non moins de vivacité que les autres et qui lui répondit bientôt après.

Le *Protagoras*, certainement antérieur à la *République*, ne peut d'ailleurs être reporté au delà de 393, d'après l'allusion qui y est faite à la *peltastique*, allusion qui en donne la date précise.

L'année suivante (392) est marquée dans la vie de Platon, alors âgé de trente-sept ans, d'un côté par la part qu'il prend, comme hoplite, à une expédition à Corinthe, à laquelle il fera allusion plus tard dans le *Théétète*, de l'autre par la rédaction des cinq premiers livres de la *République*, peut-être publiés seulement en 391, mais en tout cas traduits sur le théâtre dès 390 par Aristophane, dans l'*Assemblée des femmes*.

A ce moment, Platon fait son premier voyage en Sicile et rapporte de la cour du tyran Denys l'Ancien les fortes impressions qu'il marquera dans les cinq derniers livres de la *République*. Ceux-ci paraissent dès 389, et leur publication le place hors de pair et comme penseur et comme écrivain. En 388, aux jeux Olympiques, où il se rencontre avec les envoyés de Denys et son ami Dion, il attire les yeux de tous les spectateurs, et son silence est plus admiré que l'éloquente parole de Lysias [2].

Mais, dans l'intervalle de la publication des deux parties de la *République*, il avait cru devoir répondre à Isocrate (391). Il lui convenait

1. Ἀπομνημάτων Σωκράτους, β, δ'.
2. Néanthès de Cyzique, dans Diogène Laërce. — Isocrate, *Busiris*.

d'ailleurs de ne pas se laisser confondre, comme il avait pu l'être jusqu'alors, avec les *éristiques*, qui suivaient Antisthène, en sorte qu'une réponse au moins est indirecte et se traduit par une attaque contre ce dernier ou plutôt contre ses deux amis, Lysias et son frère Euthydème. On sait que la scène de la *République* est dans la maison de leur père Cephalos, et qu'ils sont présents, sans prendre une part active à l'entretien. Sans doute, dans le plan primitif de la grande œuvre méditée par Platon, il devait en être autrement; il se décide à les prendre à partie dans un dialogue particulier, où, pour laisser un plus libre cours à son humeur satirique, il les déguise sous des masques de fantaisie, Dionysiodore et Euthydème de Chios, faciles à reconnaître [1]. C'est là l'*Euthydème*. La *République* renferme d'ailleurs des réponses directes à Isocrate.

Le succès de ce dernier dialogue et la position prise par Platon ont sur le rhéteur tout l'effet qu'il pouvait espérer. Dans son *Busiris* (387), Isocrate commence à lui emprunter ses idées, ce qu'il continuera plus tard, ne se permet plus guère contre lui que de légères ironies, et le traite moins comme un élève de Socrate que comme un disciple de Pythagore [2] et des Égyptiens.

Le *Busiris* est d'ailleurs dirigé contre le sophiste Polycrate, qui venait de traiter le même sujet et avait d'autre part attaqué la mémoire de Socrate. Le manque d'un éloge de ce dernier est constaté à cette occasion par Isocrate. C'était comme inviter Platon a écrire le *Banquet* (385), que suit le *Phédon* (384), comme la tragédie après la comédie.

La date du *Banquet* est d'ailleurs précisée par un anachronisme remarqué depuis longtemps et relatif à Mantinée. Nous touchons d'ailleurs à la seconde période du style de Platon, au *Ménon*, qui, supposant encore vivant Isménias de Thèbes, ne peut être postérieur à 383. Ainsi le *Théétète*, qui marque l'ouverture de cette période, doit être placé immédiatement après le *Phédon*, en 384 ou 383.

Le *Panégyrique* d'Isocrate (380) semble bientôt après, dans la manière de ce dernier et dans la tendance de ses discours, ouvrir, pour lui aussi, comme une seconde période que signale le *Phèdre* avec éloge. Ce dernier dialogue peut donc être daté de 379.

Y eut-il, à sa suite, entre Platon et Isocrate, une réconciliation complète, ou, sinon des liens d'amitié, un compromis tacite de ménagements réciproques? On peut le supposer; mais, après la mort du premier (348), sinon avant, le vieux rhéteur trouve à se plaindre de ses disciples; le *Panathénaïque* (342), qu'il écrit à quatre-vingt-quatorze an,

1. Ces personnages n'ont jamais existé; on sait d'ailleurs que Lysias et ses frères n'étaient pas Athéniens.

2. Que le prétendu pythagorisme de Platon et de Speusippe n'ait nullement été une déviation de doctrine ultérieure, mais une affectation réfléchie, dès que le maître a eu pleine conscience de lui-même, c'est ce que Teichmüller établit à cette occasion. Il a bien voulu indiquer, entre autres preuves, les rapprochements spéciaux que j'ai faits dans mon premier article sur l'*Education platonicienne* (*Revue philosophique*, novembre 1880).

renferme, à côté d'emprunts faits sans pudeur aux *Lois* et de critiques qu'il leur adresse, de vaines attaques contre « trois ou quatre sophistes du Lycée » qui sont évidemment en première ligne Aristote, lequel avait déjà publié toute la *Rhétorique* [1], puis Théodecte, un disciple dont Isocrate a été abandonné, et probablement Théophraste et Héraclide du Pont ou Xénocrate.

On sait qu'Aristote avait quitté Athènes vers le moment de la mort de Platon, pour séjourner auprès d'Hermias à Atarne, qu'il alla à Mitylène en 345-344 et en Macédoine auprès de Philippe en 343-342. Teichmüller soupçonne qu'il revint à Athènes en 344-343, avant d'aller s'attacher à la personne d'Alexandre. Cette conjecture me paraît confirmée par le récit d'Hermippe dans Diogène Laërce; d'après cet auteur, et contrairement à la tradition vulgaire, il n'aurait point été appelé par Philippe, mais retenu par lui à la suite de son envoi en Macédoine comme député par les Athéniens, ce qui aurait fait échoir à Xénocrate la direction de l'Académie (à la mort de Speusippe en 340).

En dehors des parties dont nous avons jusqu'à présent fait l'analyse, l'ouvrage de Teichmüller en contient une autre dont l'importance est également capitale, quoique les résultats n'offrent pas la même précision de chiffres. Il s'agit cette fois de la polémique entre Platon et Aristote.

A la mort de Platon, le Stagirite avait déjà trente-sept ans; il n'était certainement pas resté vingt ans à écouter simplement les leçons du maître; en tout cas, Teichmüller me semble avoir établi victorieusement par les discussions sur la doctrine de la liberté, sur l'idée du bien, et sur le concept du courage, que la *Morale à Nicomaque* est antérieure à la publication des *Lois*, qu'Aristote ne connaît pas alors, et à la rédaction des livres IX et X de ce dialogue, où Platon répond au disciple infidèle et fait d'autre part une véritable citation du premier livre de la *Rhétorique*. Au contraire, la *Politique* a été écrite après les *Lois*.

Le *Parménide* est également une réplique de Platon à Aristote. Mais alors le maître espère encore ramener le dissident; dans les *Lois*, le ton annonce une rupture décidée.

Si nous réunissons par la pensée l'ensemble des résultats ci-dessus exposés, il est clair qu'il reste encore beaucoup à faire pour établir la chronologie complète des écrits de Platon et d'Aristote. Mais, à considérer ces écrits d'après leur importance philosophique, on peut dire qu'au moins la moitié du travail est faite, et que c'est un cas où la moitié est près de valoir le tout. L'illustre professeur de Dorpat semble, dans sa préface, vouloir laisser à d'autres le soin d'achever la tâche. Si son appel est suivi, comme nous l'espérons, on ne pourra en tout cas mieux faire que de prendre son œuvre comme modèle.

1. Le premier livre est antérieur aux *Lois* de Platon, les derniers postérieurs au *Philippe* d'Isocrate (346).

PAUL TANNERY.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Thomas Fowler, BACON. 1 vol. in-16, VI, 202 p. Lond., Sampson Low.

En rendant compte ici, il y a un an [1], de la belle édition du *Novum organum* donnée par M. Th. Fowler, j'avais dû mêler à l'éloge une critique, ou plutôt l'expression d'un regret. « Une introduction de 150 pages, disais-je, traite, en une quinzaine de dissertations, dont chacune est comme un travail à part, les principaux points de biographie, de chronologie, de doctrine, d'histoire des sciences, qu'il est bon de tirer au clair pour bien comprendre l'œuvre de Bacon... Pourquoi ces dissertations juxtaposées, sortes de monographies sans lien, au lieu d'une étude d'ensemble, composée et suivie, sur Bacon philosophe?... C'est à ce défaut de composition qu'il faut attribuer, sans nul doute, l'impression un peu confuse qu'on garde en somme de cette savante étude... » — Peu de temps après parut l'ouvrage que nous avons maintenant sous les yeux et qui, dans la pensée de l'auteur, doit nous donner satisfaction. Je me fais un plaisir de reconnaître qu'en effet il répond en grande partie au *desideratum* que j'avais signalé.

Je dis en grande partie, parce que cet écrit, excellent dans son genre, n'a pas tout à fait le même caractère que l'introduction et le commentaire magistral du *Novum organum* : il s'adresse non plus aux philosophes, mais aux lecteurs éclairés en général; de là moins de précision technique. « Caractériser la révolution que Bacon a tâché d'accomplir dans la méthode scientifique, et présenter l'ensemble de ses opinions philosophiques sous une forme intelligible et intéressante aux lecteurs qui n'ont une connaissance familière ni de la logique ni de la philosophie, » tel est l'objet que M. Fowler s'est proposé. Il lui a semblé, avec raison, que toute personne ayant du goût pour l'histoire générale de la pensée et de ses progrès comprendrait aisément les grandes lignes de l'œuvre de Bacon et les idées qui l'inspirèrent. « Et la situation de ce penseur, entre les temps anciens et les temps nouveaux s'impose, dit-il, à l'attention de quiconque désire savoir comment nos idées modernes, en fait de science, de philosophie et de logique, sont sorties de celles qui, durant tant de siècles, avaient régi presque sans

1. *Revue philosophique*, janvier 1881.

conteste le monde civilisé. » Quant aux philosophes et historiens de la philosophie, quant aux étudiants mêmes, qui ont besoin de pénétrer plus avant dans les questions, il les renvoie à son grand ouvrage.

Ce n'est pas qu'il n'ait ici mis à profit son premier travail : il en a incorporé çà et là des pages entières; mais « il doit être bien entendu, dit-il, que je n'en ai pris que les parties les plus populaires, et que le présent volume ne remplace l'autre en aucune manière. »

Ainsi allégé de tout développement trop spécial, de toute discussion érudite, ce petit volume est d'une lecture facile et rapide, sans préjudice de la solidité du fond; car on sent partout que la clarté n'a rien de superficiel, que, si l'auteur se contente d'effleurer tel ou tel point de son sujet, ce n'est pas faute d'en connaître les dessous. — Vie de Bacon ; — Ouvrages de Bacon ; — Vue d'ensemble des sciences selon Bacon; — Bacon réformateur de la méthode scientifique; — Opinions philosophiques et religieuses de Bacon; — Influence de Bacon sur la philosophie et sur la science : tels sont les titres des six chapitres que comprend cette étude alerte et pleine.

Elle fait partie d'une série annoncée sous ce titre : *Les philosophes anglais*, dont chaque volume contiendra la monographie d'un philosophe et dont l'ensemble formera à la fin une histoire complète de la philosophie anglaise. *Berkeley*, *Hamilton*, *J. S. Mill* et d'autres sont déjà prêts; nous signalerons chacune de ces études à mesure qu'elles nous parviendront. Quoiqu'elles ne puissent, en un si petit volume, épuiser leur objet, elles fourniront au moins un excellent canevas à qui voudra écrire d'une manière plus technique et plus serrée cette histoire. Nul doute qu'elles n'aient séparément, puis toutes ensemble, un vif succès, si elles sont en général aussi fortes et substantielles que le *Bacon* de M. Th. Fowler.

HENRI MARION.

G. Spencer Bower. — HARTLEY AND JAMES MILL. In-12. London, Sampson Low, etc. (English. philosophers.) 250 pages.

C'est à la même collection qu'appartient cette monographie de Hartley et James Mill, réunis tous deux à juste titre comme fondateurs de l'*Association psychology*.

La première partie est consacrée à leurs biographies; la seconde, à l'exposé de leurs systèmes et de leurs opinions philosophiques; la troisième, qui est assez courte, examine la valeur et l'influence de leurs doctrines.

Le plan suivi par M. Spencer Bower dans sa seconde partie nous a paru présenter quelques inconvénients de détail, les théories de Hartley et de Mill étant loin d'être identiques sur chaque question particulière. Cette réserve faite, on doit reconnaître que le sujet est traité avec précision et clarté. L'auteur a adopté dans son exposition l'ordre suivant :

sensations et idées; postulats élémentaires de la théorie associationiste d'après Hartley et Mill; communication des idées (langage); théorie de l'association appliquée aux opérations les plus importantes de l'esprit; la croyance expliquée par les lois de l'association; explication par la même théorie des conceptions et rapports principaux (succession, causalité, étendue, mouvement, etc.); les facultés actives; la volonté; la morale et l'esthétique comme résultant du principe de l'association; application de ce principe à la politique, à la législation, à l'éducation.

M. Spencer Bower a traité avec quelque détail un point intéressant qui a donné lieu chez nous à discussion : Hartley peut-il être considéré comme le véritable promoteur et organisateur de la théorie associationiste? M. Renouvier et M. Pillon ont plusieurs fois revendiqué cet honneur pour Hume. Je constate, non sans plaisir, que M. Bower tient par Hartley, comme je l'ai toujours fait, et qu'il apporte en faveur de cette thèse quelques faits nouveaux. « Il n'est pas certain, dit-il d'après Coleridge (*Biogr. lit.*, ch. V), qu'il y ait eu beaucoup d'originalité dans l'essai de Hume sur l'association : on peut soupçonner qu'il a emprunté l'idée principale de ce traité au commentaire de saint Thomas d'Aquin sur les *Parva naturalia* d'Aristote. On a trouvé un exemplaire de cet ouvrage possédé par Hume et annoté par lui avec le plus grand soin. Les fonctions de l'association ont été établies, même longtemps avant Hobbes, par des aristotéliciens non scolastiques : Mélanchthon, Ammerbach et Louis Vivès. La conclusion de Coleridge, c'est que la base de cette théorie doit être cherchée dans l'enseignement du « gran maestro di color che sanno » (p. 225, 226).

En ce qui concerne Hartley, on sait qu'il a d'abord exposé sa doctrine fondamentale dans une dissertation intitulée *Conjecturæ quædam de sensu, motu et idearum generatione*, réimprimée (sans date) par le Dr Parr dans ses *Metaphysical Tracts of the Eighteenth Century* (1837). Malheureusement, la date de cette dissertation, qui faisait suite à l'un de ses traités sur la pierre, n'est donnée nulle part. Le grand ouvrage de Hartley *On man* parut en 1749; il y travaillait depuis 1730, et même avant cette époque il en avait les germes dans l'esprit. « Il a reconnu avec sa franchise accoutumée qu'il doit la première idée de sa théorie de l'association — ou tout au moins de son application aux questions morales — à un M. Gay » (p. 5). Gay a donné une exposition lucide et agréable de ses idées sur ce sujet dans une préface à un livre de King (*sur l'origine du mal*) et probablement dans une brochure anonyme : *Enquiry into the Origin of the human appetites and affections* (1747), réimprimée dans l'ouvrage précité du Dr Parr. Il n'est pas douteux, pour quiconque a lu cette brochure et quelques autres de la même époque, que cette idée était, comme on dit de nos jours, dans l'air. Il est vrai que le *Traité de la nature humaine* de Hume parut en 1738; mais on sait que l'insuccès de ce livre fut aussi complet que possible. Il est donc bien douteux que Hartley l'ait connu. Je ne veux d'ailleurs pas insister sur un débat de priorité, ce qui est toujours un peu oiseux : le

véritable inventeur est celui qui donne le premier à une doctrine une forme systématique. Il nous semble que ce mérite ne peut être contesté à Hartley.

La dernière partie du livre de M. Bower, quoique un peu brève, est intéressante. Il montre comment la doctrine de Hartley s'est développée et enrichie aux mains des psychologues contemporains, en Angleterre et en dehors de ce pays. Nous signalerons cependant à l'auteur une singulière distraction (p. 243) : notre compatriote, M. Maury, se trouve classé avec Lotze, Herbart, Helmholtz, Fechner et Wundt parmi ceux qui, *en Allemagne*, ont contribué à fonder la psychologie comme science naturelle.

Ce petit volume est, en somme, le meilleur résumé que je connaisse des doctrines de Hartley et de James Mill.

TH. RIBOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ITALIENS

RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA

Dirigée par Morselli, Ardigò, Bocardo, Canestrini, Sergi.
Rédacteur : G. Buccola.

Cette revue nouvelle doit paraître tous les deux mois. Le premier numéro (juillet 1881) contient les articles suivants :

E. Morselli. *La philosophie et la science.*

C'est un programme, ou plutôt l'indication du plan que se propose la nouvelle revue.

Longtemps, dit l'auteur, la philosophie s'est renfermée dans des spéculations métaphysiques, dans des théories hasardées. De là l'aversion qu'éprouvaient pour elle les hommes de science. Mais cette aversion n'a plus sa raison d'être de nos jours. Bien loin maintenant qu'elle précède toutes les autres sciences, la philosophie leur emprunte ses matériaux. Tous les systèmes qui veulent se passer de la connaissance empirique des faits, ou même la précéder, ne sont pas la vraie philosophie, laquelle fait de cette connaissance sa base unique, son fondement exclusif.

Chaque science fournit à la philosophie les lois auxquelles elle est arrivée en étudiant les phénomènes naturels. Car une science vraiment digne de ce nom doit s'élever à la connaissance des lois et ne pas se borner à l'étude de faits individuels ; elle doit chercher à répondre à cette éternelle question du pourquoi que se pose l'esprit humain. Or ces lois sont déjà une conception synthétique, produit ultime du travail psychique individuel et collectif dans ce qu'il a de plus élevé et de plus humain ; mais le point de départ est toujours le sensation, en sorte qu'entre l'expérience et la spéculation il n'y a pas de saut et que tout, dans ce travail de l'esprit hnmain, se lie et s'enchaîne. Il est donc difficile de déterminer le point précis où finit la science et où commence la philosophie, et il y a entre les sciences et la philosophie un rapport intime, une étroite connexité. La philosophie n'est que la phase ultime de l'évolution progressive des conceptions scientifiques : elle est l'unification complète du savoir humain.

La *Rivista de filosofia scientifica* aura pour idée directrice ces rap-

ports entre la philosophie et les sciences, si toutefois, dit l'auteur, elle est destinée à vivre dans un pays où la culture philosophique se tient de parti pris en dehors de toute culture scientifique et où la science se montre, en général, assez hostile à la philosophie.

Nous ne pouvons que souhaiter à cette revue nouvelle de vivre longtemps, car elle promet d'être très intéressante, et elle rendra certainement de réels services à la philosophie.

R. Ardigò. *L'individualité dans la philosophie positive.*

Toute connaissance, pour la philosophie positive, dérive de la sensation. A quoi les métaphysiciens font une objection tirée de l'idée de l'individualité caractérisant la conception du moi, et qui accompagne aussi les représentations distinctes des choses ou des objets. Comment donc expliquer l'individualité? Par quoi deux objets donnés, présentant des caractères identiques, se différencient-ils cependant l'un de l'autre? et pourquoi peut-on dire que l'un n'est pas l'autre? Est-ce par la *substance* inconnaissable? Non, répond Ardigò. Bien loin que ce qu'on appelle la *substance* soit l'*essence* des choses, elle n'est qu'un caractère tout extérieur, qu'une marque distinctive qni nous permet de ne pas les confondre : elle ne tient en rien à la nature intime des choses.

Tout fait est le résultat d'une série infinie de faits antécédents qui l'ont produit, et on peut retrouver en lui l'écho de tous ces faits. Nous apparaît-il, c'est en une sensation, laquelle est liée à une infinité d'états de conscience antérieurs ou simultanés. En sorte qu'un phénomène quelconque est déterminé par l'intersection de deux lignes indiquant ces deux séries de faits et d'états de conscience. Ainsi s'explique comment deux objets A et B présentant, pris en eux-mêmes, des caractères identiques, nous apparaissent cependant comme différents, comme deux individus distincts. Cette différenciation est due à la position relative du point d'intersection par rapport aux autres points des deux lignes. C'est donc par suite d'un caractère tout extrinsèque, tout extérieur, que deux objets nous paraissent et sont en réalité deux objets distincts. Il n'est pas besoin de supposer là une substance inconnaissable, d'aller chercher un terme dépassant l'expérience.

Sergi. *Le sens des couleurs dans la perception.*

Tous les objets nous apparaissent comme une *étendue colorée*, et c'est le *mouvement associé à la sensation de couleur* qui nous en donne l'idée. De là il résulte qu'un nombre considérable d'idées dérivent de la perception de la couleur des objets, d'autres de leur mouvement. Ou bien encore, en associant la couleur des objets et leur mouvement, nous nous les représentons comme de la *couleur qui se meut*, comme un *mouvement de couleur*, et ainsi la lumière subjective crée un monde d'idées, comme la lumière objective crée un monde de formes organiques dans le règne animal et dans le règne végétal (Grant-Allen).

Le langage étant l'expression de la pensée, on doit y retrouver la preuve de cette assertion. L'auteur montre en effet par l'examen de

plusieurs mots, nuit, jour, noms de métaux, de fleurs, qu'un très grand nombre de mots dérivent d'une racine primitive à laquelle était attaché un sens de couleur, ou de couleur et de mouvement associés. Le sens de ces mots s'est du reste perdu depuis longtemps, et des noms qui, à l'origine, éveillaient une idée de couleur, ont complètement perdu actuellement leur signification.

Etudes de psychologie expérimentale, par G. Buccola. *Recherches sur la durée des processus psychiques élémentaires.*

Le temps que nous mettons à réagir aux excitations des organes des sens se compose de plusieurs facteurs, dont le plus important est le temps nécessaire à la transformation centrale de l'excitation nerveuse en excitation motrice (perception, développement de l'impulsion volitive). Ce facteur, une comparaison entre des actes réflexes et des actes conscients et réfléchis peut nous le faire connaître.

Le temps de réaction varie : 1° avec les différents sens, ce qui tient à deux causes : *a*. l'intensité et la nature des excitations externes varient : elles ne sont pas même comparables pour les différents sens ; *b*. par suite de la constitution même des organes terminaux, la transformation de l'impulsion externe en excitation nerveuse ne se fait pas toujours de la même manière (actions mécanique, chimique); 2° avec les individus. Le temps de la transformation centrale en excitation motrice étant le plus important, c'est surtout l'habitude et l'attention qui ont une grande influence sur le temps de réaction, au point qu'on peut dire de ce temps qu'il est le dynamomètre de l'attention (expériences diverses faisant constater des différences de 0,100 et 0,150 de seconde).

D'autres causes exercent encore une influence sur ce temps : 1° l'*âge* (chez l'enfant, le temps de réaction est plus long et diminue jusqu'à l'âge adulte pour augmenter ensuite) ; 2° les *saisons* (il est moins long en hiver, bien qu'en été la transmission par les nerfs se fasse plus vite) (Helmholtz); 3° l'*état antécédent* (une émotion accablante peut le faire durer plus longtemps, chez les mélancoliques, il est quelquefois triple du temps normal) ; 4° l'excitation du corps, un travail mental non épuisant le diminuent.

L'auteur examine ensuite en détail plusieurs questions :

1° *Influence de l'habitude et de l'exercice.* — L'habitude a un double effet : 1° mécanique (elle aplanit les voies nerveuses); 2° psychologique (elle excite l'attention.) A mesure que le nombre des expériences augmente, la période de réaction diminue, et, au bout d'un certain temps, elle ne présente plus que des oscillations très petites. C'est alors qu'il faut prendre la moyenne pour obtenir l'*équation personnelle* vraie. Le nombre d'expériences nécessaire pour arriver à cette moyenne à peu près constante varie du reste avec chaque sens et avec les diverses parties d'un même sens, ce dont il faut tenir compte pour établir une comparaison exacte entre les différents sens.

2° *Rapport entre le temps de réaction et l'excitation externe.* — Les expériences de l'auteur : 1° sur la vue, au moyen d'une étincelle élec-

trique de 3 millimètres et de l'illumination de la partie moyenne d'un tube de Gessler; 2° sur le toucher, en exerçant sur deux parties du doigt trois excitations d'intensités différentes (appareil du Du Bois-Reymond), le conduisent à établir que le temps de réaction est en raison inverse de l'intensité, loi qui, du reste, n'est qu'approximative.

3° Enfin, en cherchant la relation qui existe entre les endroits de la peau excités et le temps de réaction, Buccola a trouvé que plus le sens de localisation est développé, plus le temps est court (la longueur du processus nerveux étant négligeable et ne devant pas entrer en ligne de compte.)

Excit. sur le *doigt*...	Temps observés	0,134	0,119	0,136
— *front* :	—	0,140	0,124	0,139

V. F. Delpino. *Fondements de la biologie végétale.*

Tout être organisé, qu'il soit composé d'une ou de plusieurs cellules, a un centre; c'est l'existence de ce centre qui constitue l'individu. De là deux sortes d'organes (centraux et périphériques) et deux sortes de vie (centrale et périphérique). La vie centrale est du domaine de la *physiologie*, la vie périphérique de celui de la *biologie* (arctiori sensu). Tout organe et toute fonction en rapport avec l'extérieur doivent être étudiés par la biologie. L'importance de cette science ne saurait être niée. Si les organes centraux se modifient sensiblement, ceux de la vie extérieure sont bien plus variables, puisque leur variabilité dépend de celle des agents extérieurs qui se transforment perpétuellement. De là la nécessité pour les classifications d'étudier la physiologie et la biologie : la première fondant les grandes classes des organismes, la deuxième donnant les caractères distinctifs des familles, des tribus et des genres.

Depuis longtemps, on admettait la distinction de ces deux vies chez les animaux. Bichat avait le premier étudié séparément la *vie de relation*. Mais, jusqu'à nos jours, on n'a pas voulu reconnaître la même distinction pour les végétaux. A quoi cela tient-il? C'est que les opérations de la vie extérieure ne sont concevables que comme phénomènes psychologiques, et que l'on rejetait bien loin cette idée qu'il puisse y avoir une psychologie des plantes.

Ce qui a retardé aussi le développement de la biologie végétale, c'est l'*odium antiteleologicum*.

On ne veut pas qu'il y ait de finalité chez les plantes, on veut qu'elles aient en elles-mêmes la raison de leurs modifications et de leur organisation (de Candolle, Cl. Bernard). Ainsi la structure des organes ne dépend aucunement des agents extérieurs, et ces merveilleuses fécondations des plantes par les insectes, par exemple, ne sont que des incidents curieux, non une fonction (de Candolle.)

Après les merveilleuses découvertes de Sprengel et les travaux de Darwin, cette théorie n'est plus soutenable. Les plantes ont des organes

de vie externe, et même en très grand nombre; il est donc nécessaire de séparer la physiologie de la biologie végétale et de ne pas étudier les organes extérieurs au point de vue morphologique pur, ce qui ne peut conduire qu'à des résultats stériles.

Canestrini. *Sur l'hérédité des caractères individuels.*

Le professeur Canestrini cite quatre exemples assez remarquables qui tendent à établir : 1° que tous les caractères des parents tendent à se reproduire chez les enfants; 2° que cette tendance est d'autant plus forte que ces caractères sont plus enracinés chez les parents, c'est-à-dire qu'ils existent chez eux depuis plus longtemps.

La méthode de Galilée dans l'étude des lois naturelles (à propos d'un livre de Maxwell), par G. Cantoni.

P. Siciliani. *De la pédagogie scientifique en Italie.*

Après avoir passé rapidement en revue les progrès de la pédagogie en Allemagne, en Angleterre, en France et en Suisse, et déploré l'état d'infériorité de l'Italie, l'auteur se réjouit d'un récent décret qui organise l'enseignement de cette science sur des bases excellentes, c'est-à-dire en la divisant en trois parties, théorique, historique, appliquée. Il insiste sur l'utilité de conférences régionales, sur la nécessité d'exiger des maîtres des connaissances pédagogiques sérieuses et de leur faire subir un *examen pratique* dans une école avant de leur conférer le droit d'enseigner. Le problème de l'enseignement dans les écoles primaires, enseignement qui doit être à la fois scientifique et à la portée des enfants, est en effet l'un des plus importants, sinon le plus important de tous ceux que peut se poser l'activité humaine.

Revues analytiques, bibliographies, des périodiques.

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

Février, avril 1881.

Les numéros de février et d'avril contiennent un article : de P. d'Ercole sur la *Morale des positivistes* d'Ardigò, — une étude intéressante de T. Ronconi sur l'induction aristotélicienne et baconienne; — une étude sur Giovanni Botero, considéré comme prédécesseur de Malthus, par G. Jandelli.

Juin-août 1881.

La philosophie de Kant (phénomènes et noumènes), par F. Tocco. — *La méthode philosophique de Socrate*, par G. Zuccanti. — *La spiritualité de l'âme humaine*, par A. Marconi. — Une étude de G. Fontana sur *Les sens et l'intelligence* de Bain.

CORRESPONDANCE

Darmstadt, le 2 décembre 1881.

Monsieur le Directeur,

Dans le nº 12 de votre excellente *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, M. A. Espinas s'occupe assez longuement de mon livre *Sur la vie psychique des animaux;* vous me permettrez bien d'y répondre en quelques mots, dans l'intérêt de la justice littéraire aussi bien que du public de vos lecteurs. En ce qui concerne tout d'abord la remarque du commencement, que le titre et le contenu ne sont pas en harmonie, c'est sans doute le titre seul de la traduction, que je n'ai pas revue, qui a pu y donner lieu. Le titre de l'original est : *Aus dem Geistesleben der Thiere*, ce qui dit donc très clairement que le livre ne doit présenter que des parties ou des esquisses de cet immense domaine. Un second mal entendu, causé pareillement par une inexactitude dans la traduction de quelques mots de la préface, provient de ce que le critique admet que le livre s'annonce comme rigoureusement scientifique. Voici les mots de l'original : « *nüchterne Forschung und unbefangene Wiedergabe des Gesehenen,* » et ils ne se rapportent qu'aux investigations d'hommes de science et d'observateurs auxquels on peut se fier; mais à côté de cela on fait la remarque expresse qu'une autre série plus ou moins douteuse d'observations n'a été accueillie que sur l'autorité de ceux qui les racontent et dont on cite les noms. Ceci s'applique surtout au récit de la page 182, qui paraît si suspect à M. Espinas et qui est emprunté à un livre, très répandu en Allemagne, sur la *Psychologie des animaux* de *Perty*, avec indication expresse du livre et de la page. Il est très facile, dans la *Psychologie des bêtes*, de révoquer en doute la vérité de tel ou tel récit et la justesse de l'observation, mais très difficile de mettre à la place quelque chose qui ne puisse être contesté.

L'abondance ou la foule des récits donnés par différents observateurs en différents endroits, et s'accordant entre eux, en y joignant la vraisemblance du fond, peut seule décider. Cela me semble donc encore un reproche que rien ne justifie, de dire que l'auteur n'a pas fait ou cité d'observations qui lui sont propres. De quelle utilité de pareilles observations auraient-elles été pour mon livre, débordé que j'étais par l'abondance des matériaux, qui n'ont même pu être utilisés dans toute leur étendue? Vraisemblablement elles n'auraient fait que porter

l'obscurité et la confusion dans le point de vue objectif où s'était placé l'auteur. Celui-ci n'avait aucunement l'intention de communiquer au public des zoologistes des observations ou des faits scientifiques auparavant inconnus. Son dessein allait bien plus loin, était bien plus vaste. Il voulait coordonner une partie, et peut-être la plus intéressante, des matériaux de psychologie animale, les passer au crible et les réunir en un tableau d'ensemble destiné au grand public, tableau qui devait aussi bien amuser qu'instruire et éclairer.

Ce dernier but semblait d'autant plus nécessaire que précisément sur la vie psychique des animaux ont cours les idées les plus erronées et que, sur aucun point de la science populaire ou de la culture générale, la forêt des préjugés et de l'ignorance ne se dresse plus épaisse qu'ici. Avec cela le point de vue où se place l'auteur vis-à-vis de l'ancienne doctrine de l'instinct est si clair et si peu équivoque qu'il ne comprend en aucune façon comment M. Espinas peut appeler ce point de vue « obscur ». On ferait sans doute mieux de renoncer entièrement au mot « instinct », comme donnant lieu à des erreurs et à des malentendus sans nombre. Que si l'on tient à le garder, comme étant encore indispensable pour le moment, il ne peut être entendu que dans le sens d'habitudes, d'aptitudes ou de dispositions psychiques ou intellectuelles héréditaires. Ce qui ne peut être expliqué par là s'explique par l'imitation, l'exercice, l'éducation, la direction, l'habitude, l'organisation ou par un développement des sens d'une finesse toute spéciale, notamment de l'odorat. Mais ce qui ne peut être expliqué même ainsi doit être mis sans hésiter sur le compte de la réflexion et de l'activité intellectuelle, activité dont on a des preuves si nombreuses et si convaincantes qu'il faut être tout simplement aveugle ou vouloir l'être, pour ne pas les reconnaître. Comment on peut appeler obscure ou confuse une théorie si simple et si claire, voilà ce qui est incompréhensible pour l'auteur. Encore moins peut-on ici parler de dogmatisme ou de préoccupation philosophique. Précisément le dogmatisme philosophique, qui a régné jusqu'ici dans la doctrine relative à l'âme de l'animal, voilà l'adversaire que l'auteur combat de toutes ses armes et cherche à repousser, en fournissant des explications naturelles pour un grand nombre de phénomènes qui jusqu'ici ne pouvaient être expliqués (?) ou à peu près qu'en admettant le principe tout à fait inconnu d'une action supérieure, comme par exemple les [fameuses cellules que bâtissent les abeilles, et autres analogues. Mais mon livre a une portée philosophique bien plus grande encore et que M. Espinas ne semble pas avoir vue du tout : c'est l'appui qu'au point de vue de la psychologie des bêtes il peut prêter à la théorie moderne de l'évolution. Car autant on est disposé présentement à admettre cette doctrine pour les choses corporelles, autant on se refuse à la regarder comme valable pour les aptitudes intellectuelles (geistigen).

Or, si l'on peut prouver que la même succession et gradation de qualités intellectuelles, comme de développement corporel, va des animaux

les plus bas jusqu'à l'homme, l'objection ci-dessus, si grave en apparence, ne peut plus guère se soutenir. Il est vrai que M. Espinas trouve que des abeilles et des fourmis, dans la série graduelle animale, sont placées beaucoup trop au-dessous de nous pour pouvoir être comparées avec nous; et pourtant lui, zoologiste, il sait fort bien que cette série graduelle n'est pas une série simple, mais qu'elle est comparable à l'image d'un arbre, dont les diverses branches, dans leurs ramifications les plus hautes, s'élèvent presque jusqu'à la cime, lors même que leur origine est située bien plus bas. Et ainsi il est hors de doute pour l'auteur que les abeilles et les fourmis, comme les ramifications les plus élevées de la grande souche des arthropodes, sont bien plus près de l'homme, sous le rapport psychique, que les subdivisions inférieures des vertébrés; même que, sous quelques rapports, par exemple dans leur organisation comme Etat, elles dépassent tout ce que des animaux en général peuvent faire. M. Espinas peut d'autant moins en vouloir à l'auteur d'avoir jugé ces remarquables phénomènes d'après l'analogie des institutions et de l'activité humaines, que lui-même, sous ce rapport, s'est tout à fait placé au point de vue de l'auteur. Car, dans son excellent livre sur les *Sociétés animales*, il dit textuellement : « Il est clair que nous ne pouvons comprendre une intelligence de n'importe quelle espèce, que si nous lui trouvons quelque chose d'analogue dans notre propre vie intellectuelle. C'est là une condition de la Psychologie animale qu'il faut maintenir absolument. »

Prof. Dr L. BUCHNER.

Dresde, 8 décembre 1881.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi une petite rectification de fait relative à l'analyse de mon livre, *Einheit der Naturkräfte* (*Revue phil.*, tome XII, p. 645). Mon critique dit :

« Or les deux premières formules analytiques que l'on rencontre se trouvent *radicalement fausses*, et nous nous croyons, par là même, dispensés d'un examen plus approfondi de cette partie de l'ouvrage. »

Ces formules ne sont nullement fausses, parce qu'il ne s'agit pas d'un problème de mécanique générale, mais du problème spécial de prouver la stabilité de l'éther et de trouver la loi de son mouvement pour les déplacements très petits des ondulations lumineuses. Si mon critique veut se donner la peine de comparer les formules données avec les formules exactes (générales), il trouvera sans doute que le terme $(1 - [1 - x]^2)^{1/2}$ des dernières est remplacé dans les premières par $2 - x$, pour certaines raisons de simplification, et que les deux sortes de formules donnent le même résultat, dans les limites déterminées par la question.

S'il veut de même approfondir un peu plus la partie B, il trouvera

aussi qu'il ne s'agit pas d'une parodie des mathématiques, mais de la traduction des signes algébriques en langage ordinaire, et d'un essai d'arriver par raisonnement logique aux mêmes résultats que par les règles machinales du calcul algébrique. Mais tout cela n'est pas encore formulé en système d'école et pour cela — quoique inauguré déjà par Laplace (p. 102) — parait étrange aux savants positivistes d'aujourd'hui.

J'ai l'honneur d'être, etc.

Schmitz-Dumont.

Monsieur et cher Directeur,

Il m'est facile de répondre à la lettre de M. Schmitz-Dumont.

Quand, à des formules exactes, on en substitue, pour la facilité des calculs, d'autres plus ou moins approchées, il est indispensable : 1° d'en avertir le lecteur; 2° de discuter les limites des erreurs que peut occasionner l'emploi de ces formules. M. Schmitz-Dumont ne l'avait point fait, et il a reconnu lui-même cette inadvertance (*Versehen*) dans un placard récemment publié par son éditeur. La question a d'ailleurs été examinée plus à fond dans la récension de son ouvrage, que M. Lasswitz a donné dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen* du 2 novembre 1881.

Je me plais à reconnaître que l'emploi des formules exactes ne conduirait pas à modifier sensiblement les *principales* conclusions de l'auteur. Dans le cas contraire, j'aurais insisté sur les erreurs dont ces conclusions se seraient trouvées entachées. Mais j'ai voulu spécialement appuyer sur la nécessité d'observer rigoureusement les règles du travail scientifique dans une œuvre comme celle qu'essayait M. Schmitz-Dumont; c'est qu'à mes yeux la stricte observation de ces règles est une condition essentielle pour le succès d'un livre de ce genre, quelle qu'en soit d'autre part la valeur intrinsèque.

Quant à l'expression dont je me suis servi à propos d'un passage de la section B, malgré sa vivacité, je ne crois pas non plus devoir la retirer. L'auteur que j'ai critiqué avoue lui-même que sa tentative de raisonnement logique n'est pas encore réduite aux formes d'un système d'école. Mais n'était-ce pas à lui à opérer cette réduction? N'y a-t-il pas aussi des règles pour la logique comme pour le calcul algébrique? et comment ne point trouver étrange qu'un penseur ne veuille pas s'y astreindre, pour profond et subtil qu'il puisse être?

Agréez, etc.

Havre, le 16 décembre 1881. Paul Tannery.

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul BRODARD.

LE SPINOZISME EN FRANCE

L'histoire du spinozisme en France peut se diviser en trois périodes. Au XVIIe siècle, Spinoza fut un objet de curiosité pour quelques esprits forts, d'exécration et d'horreur pour les croyants, qui n'y virent qu'un « monstre ». Au XVIIIe siècle, à quelques exceptions près, il est dédaigné et négligé comme obscur, barbare, indéchiffrable. Au XIXe siècle, grâce surtout à l'influence allemande, il revient en honneur, trouve de nouveaux disciples et est traité avec respect même par ses adversaires. Ce sont ces trois phases que nous allons étudier.

Spinoza ne fut connu pendant sa vie que comme adversaire de la religion chrétienne. Il n'avait publié (1670) que son *Tractatus theologico-politicus*. Ce ne fut qu'après sa mort et après la publication des *Opera posthuma* (1677), qui contenaient l'*Ethique*, que son système de métaphysique eut des adversaires et des partisans. Mais il ne fut d'abord considéré que comme un épicurien athée, semblable à ceux qui vivaient alors en France et qui étaient plus nombreux qu'on ne croit : car nous voyons les plus grands écrivains, Pascal, Bossuet, Fenélon, La Bruyère, rivaliser d'éloquence pour les réfuter. L'un d'eux, le poète d'Hénault, fit exprès le voyage de Hollande pour voir Spinoza, qui, nous dit Bayle, « ne fit pas grand cas de son érudition. » C'était en effet un épicurien raffiné, « débauché avec art », qui « se piquait l'athéisme », très éloigné de comprendre la haute et austère philosophie du philosophe hollandais. Il avait commencé une traduction de Lucrèce dont il nous reste quelques beaux passages. Il avait pour amie Mme Deshoulières, qui, malgré ses *Bergeries*, était aussi passablement esprit fort, et dans les vers de laquelle Bayle croit apercevoir des traces de spinozisme [1]. Mais il est probable qu'il y a une confusion entre l'épicuréisme et le spinozisme.

1. Notamment dans les vers suivants :

Courez, ruisseaux, courez, fuyez et reportez
Vos ondes dans le sein des mers dont vous sortez ;
Tandis que, pour remplir la dure destinée
Où nous sommes assujettis,
Nous irons reporter la vie infortunée
Dans le sein du néant dont nous sommes sortis.

Ce qui prouve à quel point le nom de Spinoza avait fait du bruit, non seulement en Hollande, mais en France, après la publication du *Tractatus theologico-politicus*, c'est que deux ou trois ans après, en 1673, lors de l'expédition de Hollande, et après la prise d'Utrecht, le prince de Condé manifesta le désir de voir Spinoza [1]. Spinoza eut même beaucoup de peine à se décider à faire ce voyage. Ce furent ses amis qui le déterminèrent. Il passa plusieurs jours à Utrecht; le prince de Condé ayant été appelé à Paris, il ne put le voir. Bayle affirme cependant qu'il l'a vu; mais d'après Colérus, son biographe, qui tenait ce témoignage de la bouche même de l'hôte de Spinoza, van der Spick, Spinoza aurait dit lui-même en revenant d'Utrecht qu'il n'avait pas vu le prince. On regrette presque que cet entretien n'ait pas eu lieu; mais le fait n'en est pas moins curieux, comme témoignant de la grande réputation de Spinoza.

En même temps, les plus savants théologiens du temps se préoccupaient de réfuter Spinoza; entre autres, le savant évêque d'Avranches, Huet, préparait, disait-on, un livre contre lui. Spinoza en avait entendu parler et s'en informait auprès de ses correspondants de Paris. « Je vous prie, disait-il à un de ses amis en 1676, de vous informer si le traité de M. Huet, dont vous m'avez parlé a déjà vu le jour, et, si vous le pouvez, de m'en envoyer un exemplaire [2]. » Ce n'était pas précisément un livre contre Spinoza, mais une réfutation incidente, contenue dans d'autres traités, et dont Huet disait lui-même : « Quand je l'ai trouvé sur mon chemin, je ne l'ai pas épargné, ce sot et méchant homme, qui mériterait d'être chargé de chaînes et battu de verges [3]. »

C'est surtout Spinoza métaphysicien dont nous voulons faire ici l'histoire, du moins en France. L'*Ethique* était parue en 1677. Le premier philosophe qui paraît en avoir été préoccupé (peut-être parce qu'il lui ressemblait le plus) est Malebranche; car, dans un de ses ouvrages, publié en 1683 (*Méditations métaphysiques et chrétiennes*), il en fait mention et dans les termes les moins modérés : « Le

1. Ce désir lui avait été suggéré, paraît-il, par un lieutenant-colonel d'un régiment de Suisse au service du roi de France, nommé Stoupe, qui cette année même écrivit un livre sur la *Religion des Hollandais*, où il reprocha aux ministres protestants de Hollande de n'avoir pas réfuté Spinoza, ce qui lui valut une réponse de Jacques Brom, ministre réformé, intitulée : *La véritable religion des Hollandais* (1673) Voir l'article de Bayle, note D.

2. Ed. Bruder, lettre 72.

3. Les ouvrages où Huet a réfuté Spinoza sont : le savant ouvrage *Demonstratio evangelica* (1679) et le *De concordia rationis et fidei* (1692). D'autres théologiens l'ont combattu : par exemple Richard Simon, suspect lui-même d'être un des inventeurs de l'exégèse rationaliste.

misérable Spinoza, dit-il, a jugé que la création était impossible; et par là dans quel égarement n'est-il pas tombé... » et, comme pour se défendre contre la tentation, Malebranche ajoute presque aussitôt après : « O mon Jésus! ne m'abandonnez jamais! » Plus tard, en 1688, dans ses *Entretiens sur la métaphysique*, il s'exprime sur le système de Spinoza avec plus de détail, mais toujours avec le même emportement; et nous voyons, par son témoignage, que les idées de Spinoza n'étaient pas sans avoir eu une certaine influence. « Notre nature est éternelle, dit Ariste (l'interlocuteur de Théodore, c'est-à-dire de Malebranche). Nous sommes une émanation nécessaire de la divinité. Nous en faisons partie... Ne croyez pas, ajouter Ariste, que je sois assez impie et insensé pour donner dans ces rêveries; mais j'ai ouï dire qu'*il y a des esprits assez corrompus pour s'en laisser charmer.* » Théodore répond : « Je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés... Quel monstre! Quelle épouvantable et ridicule chimère!... S'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée aussi monstrueuse, ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle les propriétés du triangle. »

On voit qu'à cette époque, à la fin du XVII[e] siècle, le nom de Spinoza était devenu une espèce d'épouvantail.

L'opinion commune se représentait ce système sous les apparences les plus odieuses et comme une œuvre en quelque sorte diabolique. L'un des témoignages les plus curieux de l'exécration et de l'horreur inspirées par Spinoza dans l'Eglise catholique est la diatribe éloquente et virulente à laquelle se livra, dans la chaire chrétienne elle-même, l'un des plus grands prédicateurs du temps, le doux Massillon. Pour s'expliquer un tel anathème, il fallait que le nom de Spinoza fût aussi répandu dans le monde que ses écrits peu connus. C'était le symbole et le résumé de toute l'incrédulité du temps, et ce nom paraissait d'autant plus séducteur qu'il était plus mystérieux. « Pourquoi croyez-vous, s'écria Massillon, que les prétendus incrédules souhaitent si fort de voir des impies véritables fermes, et intrépides dans l'impiété, qu'ils en cherchent, qu'ils en attirent même de pays étrangers, comme un Spinoza, si le fait est vrai qu'on l'appela en France pour le consulter et pour l'entendre... un Spinoza, ce monstre qui, après avoir embrassé différentes religions, finit par n'en avoir aucune, n'était pas empressé de chercher quelque impie déclaré qui l'affermît dans le parti de l'irréligion et de l'athéisme; il s'était formé à lui-même ce chaos impénétrable d'impiété, cet ouvrage de confusion et de ténèbres, où le seul désir de ne pas croire en Dieu peut soutenir l'ennui et le dégoût de ceux qui le lisent; où,

hors l'impiété, tout est inintelligible, et qui, à la honte de l'humanité, serait tombé en naissant dans un oubli éternel et n'aurait point trouvé de lecteur, s'il n'eût attaqué l'Etre suprême, cet impie, dis-je, vivait caché, retiré, tranquille; il faisait son unique occupation de ses productions ténébreuses et n'avait besoin pour se rassurer que de lui-même. Mais ceux qui le cherchaient avec tant d'empressement, ces hommes frivoles et dissolus, c'étaient des insensés qui souhaitaient de devenir impies et qui cherchaient dans le témoignage d'un homme obscur, d'un transfuge de toutes les religions, d'un monstre obligé de se cacher aux yeux de tous les hommes, une autorité déplorable et monstrueuse qui les affermît dans l'impiété [1]. » Cette diatribe insensée, qui prouve une si étrange ignorance de la vie de Spinoza et de sa doctrine, nous donne le mot de l'opinion ecclésiastique et catholique sur Spinoza au XVIIe siècle.

Mais ce ne sont pas seulement des allusions plus ou moins vives ; ce sont des attaques directes, des réfutations en forme, qui viennent porter la guerre jusque dans le sein du spinozisme. Nous en signalerons trois principales, pour ne parler que de la France : celle de François Lamy (1696) [2]; celle de Bayle [3], dans son dictionnaire (1697); et enfin celle de Fénelon, dans son *Traité de l'existence de Dieu* (1718) [4].

Le livre de D. Lamy a pour but de prouver que Spinoza est « un athée » ; on ne distinguait pas alors entre l'athéisme et le panthéisme : « car, dit-il, de ne reconnaître qu'un être universel indistingué de toute la nature et de l'assemblage de tous les êtres; un être sans liberté et sans providence, qui, sans but et sans fin, sans choix et sans élection, soit emporté par une nécessité aveugle et inévitable en tout ce qu'il fait, ou plutôt qui ne fait rien, à qui toutes choses échappent aussi nécessairement qu'un torrent à sa source... il nous paraît qu'il n'en faut pas davantage pour former l'athéisme. » Quant à la réfutation de D. Lamy, elle s'appuyait sur les principes de Descartes : « Je suis composé, disait-il, de deux êtres, d'un être pensant et

1. Massillon, *Sermon pour la quatrième semaine de Carême : Des doutes sur la religion*. Ce passage, que l'on n'avait pas remarqué, a été signalé par M. Nourrisson dans son *Spinoza et le naturalisme contemporain* (Paris, 1866), ouvrage plein de renseignements bibliographiques curieux et où nous avons beaucoup puisé.

2. *Nouvel athéisme renversé, ou réfutation de Spinosa tirée de la nature de l'homme* (Paris, 1696).

3. Nous citons Bayle, quoiqu'il ait écrit en Hollande, mais parce qu'il appartient à la France par sa nationalité; son Dictionnaire est de l'année 1697.

4. La réfutation du spinozisme se trouve dans la deuxième partie du *Traité de l'existence de Dieu*, qui ne paru qu'en 1718, trois ans après la mort de Fénelon, et six ans après la publication de la première partie.

d'un être étendu. Ces deux êtres sont si différents l'un de l'autre qu'on peut les concevoir non seulement l'un sans l'autre, mais même *avec exclusion l'un de l'autre*. Chacun de ces êtres pouvant être conçu seul, sans rapport à quoi que ce soit et sans le secours de l'idée d'aucun autre être, ils ne sont manière d'être de quoi que ce soit. Ce sont donc de vraies substances. » Il est donc faux qu'il n'y ait dans l'univers qu'une substance. On reconnaîtra facilement dans ces lignes l'argumentation cartésienne. C'est ainsi que Descartes, s'il en avait eu connaissance, aurait réfuté le système de Spinoza.

Ce n'est pas là d'ailleurs une simple hypothèse. Quoique Descartes n'ait pas connu Spinoza, qui n'a paru et écrit qu'après sa mort, cependant il ne faudrait pas croire qu'il n'ait pas connu la possibilité de cette conséquence tirée de son système. En effet, l'un de ses disdisciples, Leroy, dès 1647, ayant affiché en Hollande dans un placard universitaire, comme c'était l'usage alors, que les attributs de la pensée et de l'étendue pourraient bien être les attributs d'une seule et même substance, Descartes le réfuta dans une de ses lettres par un argument semblable à celui de don Lamy. Voici comme Leroy s'était exprimé dans son placard : « Si nous voulons suivre le sentiment de quelques nouveaux philosophes qui disent que l'étendue et la pensée sont des attributs qui sont en certaines substances, comme dans leurs propres sujets, puisque ces attributs ne sont point opposés, mais simplement divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit ou la pensée ne puisse être sans attributs qui conviennent à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit pas comprise dans la notion de l'autre... » A quoi Descartes répondait : « Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers... Pour ce qui est de ces sortes d'attributs qui constituent la nature des choses, on ne peut pas dire que ceux qui sont divers, et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre, conviennent à un même sujet : car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses, ce qui en fera une manifeste contradiction. »

Suivent quelques développements qu'il faut lire dans la lettre ellemême et qui sont en quelque sorte la réfutation anticipée de Spinoza par Descartes.

Bayle est encore un des témoins les plus importants à consulter au XVIIe siècle sur la philosophie de Spinoza. Il ne pouvait manquer de faire à ce philosophe une place dans son Dictionnaire. Il était à la recherche de tous les personnages extraordinaires; et celui-ci ayant vécu en Hollande même, où Bayle s'était réfugié, il n'était entouré que

du bruit de son nom. De plus, il y voyait une remarquable justification de sa thèse favorite que l'athéisme peut se concilier avec la plus sévère vertu. « Tous s'accordent, écrit-il, à dire que Spinoza a été un homme honnête, officieux, fort réglé dans ses mœurs. Cela est étrange; mais, au fond, il ne faut pas plus s'en étonner que de voir des gens qui vivent très mal, quoiqu'ils aient une pleine possession de l'Evangile. » Quant à la doctrine métaphysique, Bayle la combat très énergiquement, et il ne faut pas croire qu'il ne fût pas sincère en cela, car sa propre philosophie consistait à voir les difficultés partout; et il trouvait plus commode de ne rien affirmer. Il reproche à Spinoza ce qui est arrivé, dit-il, à tous ceux qui ont fait des systèmes d'impiété; ils s'exposent à d'autres difficultés plus embarrassantes : « s'ils ne peuvent se soumettre à l'orthodoxie, s'ils aiment tant à disputer, il leur serait plus commode de ne point faire les dogmatiques. » Voilà bien Bayle : il aimait à disputer; c'est pourquoi il lui paraissait beaucoup plus commode de ne point faire le dogmatique. Quant à la réfutation de Bayle, elle serait insuffisante de nos jours, où l'idée panthéistique a pris de si riches dévéloppements; mais elle était savante et pénétrante, et touchait avec justesse à quelques-uns des points faibles du système. Il en signalait aussi, avec sa sagacité et son érudition habituelle, les origines dans la philosophie du moyen âge, David de Dinant, Amauri de Béne, Alexandre de Hales, etc. Il lui trouve aussi des antécédents dans les sectes musulmanes, indiennes et chinoises. Parmi les objections, celles qui ont eu le plus de succès sont celles qu'il tire des conséquences en apparence ridicules des systèmes mis en présence du sens commun. « Ainsi, disait-il, dans le système de Spinoza, ceux qui disent : L*es Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent : *Dieu modifié en Allemand a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*.... et encore : *Dieu* se hait lui-même, se demande des grâces à lui-même, se les refuse. *Il se persécute; il se tue; il se mange; il se calomnie; il s'envoie sur l'échafaud.* » Quoi qu'il en soit de la valeur de ces objections, l'article de Bayle n'en est pas moins la pièce la plus importante du XVIIe siècle sur le système de Spinoza, et il est bien probable que la plupart des philosophes français du siècle suivant n'ont connu Spinoza que par lui.

Fénelon semblait indiqué par son génie pour nous donner une exposition fidèle et une réfutation profonde de Spinoza. Doué lui-même au plus haut degré de la subtilité métaphysique et capable des pensées les plus sublimes et les plus téméraires, il paraissait fait pour comprendre la subtilité de Spinoza et pour apercevoir les endroits faibles de sa philosophie. Malheureusement il est douteux qu'il

ait lu Spinoza ailleurs que dans Bayle ou dans la réfutation du P. Lamy : aussi ne l'a-t-il point compris. Sa réfutation porte donc à faux, parce qu'il conteste un système qui n'est pas celui de Spinoza. Il confond l'unité absolue de la substance avec l'unité collective d'une masse. « Peut-être, dit-il, cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'univers, est-elle une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies. » Partant de cette idée, il croit que l'on peut dire du tout ce qu'on dit des parties. « Le tout est changeant, dit-il, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Un assemblage des parties ne peut être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Aucun composé ne peut être infini. » Et ce qui prouve combien Fénelon a peu compris Spinoza, c'est que la doctrine qu'il lui oppose ressemble beaucoup plus à celle de Spinoza que celle qu'il combat, de sorte qu'il semble le réinventer en le réfutant. « O unité infinie, dit-il, qui surpasse toutes les multitudes! O *unité, qui êtes tout* et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien, je vous revois, et *vous me remplissez.* » Et ailleurs : « Quand je dis de l'Etre infini qu'il est l'Etre simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit. *La différence, c'est de n'en avoir point.* Dieu est donc l'Etre. L'Etre est son nom essentiel, glorieux, ineffable, inouï à la multitude.... Dieu *n'est pas plus esprit que corps* ni corps qu'esprit. Il n'est ni l'un ni l'autre... Celui qui est esprit n'est qu'esprit. Celui qui est est tout être. » De telles propositions sont certainement beaucoup plus près du sens de Spinoza que la doctrine du grand Tout que Fénelon réfute et qui serait plutôt celle d'un d'Holbach et d'un Diderot.

Ainsi quelques-uns de ceux qui combattaient le plus violemment Spinoza, un Fénelon, un Malebranche, en étaient précisément le plus près, l'un par ses attaches avec le quiétisme espagnol, l'autre par ses attaches avec le cartésianisme.

Nous voyons en effet l'un des adversaires de Malebranche, le P. Dutertre, dans sa *Réfutation de P. Malebranche* (1715) [1], signaler avec dignité dans ce philosophe les germes du spinozisme. Seulement, comme le P. Dutertre comprend Spinoza à la manière de Lamy et de Fénelon, il a soin de distinguer Malebranche et Spinoza au moment où il les rapproche; mais, comme cette distinction repose sur une fausse interpétation, on peut dire qu'en réalité c'est le vrai spinosisme que Dutertre signale dans Malebranche, tout en évitant de le

1. Voici le titre exact du livre : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M.* (Paris, 1715).

confondre avec le spinozisme convenu qui avait cours à cette époque. Voici comment s'exprime le P. Dutertre :

« Le Dieu (le Dieu de Malebranche), cette idée d'être vague et abstrait, renferme toute réalité, puisque toute réalité est *être* ; il renferme tout être particulier existant ou possible, puisque rien n'est en particulier qu'en tant qu'il est un tel être ; il renferme toute perfection, puisqu'il est la perfection en général ; il renferme tous les esprits, tous les corps, toutes les modalités des esprits et des corps, puisque les esprits, les corps, les modalités des uns et des autres sont des êtres ; il renferme tout, puisque tout se réduit à être et à manière d'être. Mais il renferme toutes ces choses non comme *parties actuelles*, à l'égard desquelles il soit un tout actuel, ainsi que l'a faussement pensé Spinoza ; mais il les renferme comme *parties subjectives*, en tant qu'il est genre suprême à l'égard de tout être particulier, de la même manière quel'idée générique du cercle renferme tel ou tel cercle déterminé. »

Ce serait sans doute une question de savoir si la substance de Spinoza est la même chose que l'être indéterminé de Malebranche ; mais ce qui est certain, c'est que, dans Spinoza, les êtres contingents ne sont pas du tout les parties actuelles d'un tout actuel, mais beaucoup plutôt les parties subjectives du genre suprême de la substance ou de l'être, de sorte que Malebranche ressemble bien plus encore à Spinoza que le P. Dutertre ne l'a cru.

Bossuet est encore un des écrivains philosophes de ce siècle qui avaient entrevu souvent les conséquences possibles des principes de Descartes. « Les disciples, dit-il, ont fort embrouillé ses idées ; les siennes même n'ont pas été fort nettes, lorsqu'il a conclu l'infinité de l'étendue par l'infinité de ce vide qu'on imagine hors du monde ; en quoi il s'est fort trompé ; et je crois que de son erreur on pourrait induire, par conséquences légitimes, l'impossibilité de la création et de la destruction des substances, quoique rien au monde ne soit plus contraire à l'idée de l'être parfait. » (*Lettres diverses*, CLVII, CLII, à Leibniz, édition de Versailles, tom. XXXVII, p. 492.)

Nous avons déjà signalé dans le P. Dutertre une assimilation plus ou moins exacte de Malebranche et de Spinoza. Mais nous possédons sur cette question un document bien autrement important, et il ne s'agit plus d'une critique vague, lourde, abstraite, dirigée contre des livres, qui ne parlent pas, et un système qui ne se défend pas. Il s'agit maintenant de Malebranche lui-même, personnellement provoqué, mis au défi, sur le ton du plus haut respect, mais avec une insistance, une ténacité, une vigueur de logique des plus redoutables, et pressé jusqu'à l'importunité de reconnaître ou

à désavouer sa parenté avec Spinoza, et cela par un jeune homme encore inconnu, mais qui devait être l'un des savants les plus notables du XVIIIe siècle, Dortous de Mairan. Cette lutte entre le mathématicien et le philosophe, l'un avec toutes les ardeurs de la jeunesse, l'autre avec la mauvaise humeur de la vieillesse, l'un soutenant une cause solide avec une logique souple et toute fraîche, l'autre se défendant maladroitement et péniblement dans une cause difficile, c'est là un spectacle du plus vif intérêt, et cette correspondance, restée inconnue jusqu'à nos jours, est un des monuments les plus curieux de la philosophie française.

Ce n'est pas seulement dans la philosophie de Malebranche que l'on entrevoyait dès cette époque des germes de Spinoza ; de bonne heure avant Leibniz, on vit que la philosophie de Descartes lui-même pouvait conduire au spinozisme. Quelques-uns même en avaient tiré ces conséquences avant Spinoza. C'est ainsi que M. Cousin, dans ses *Fragments philosophiques* : *Rapports du cartésianisme et du spiritualisme*, nous fait connaître un certain M. de La Clausure, ami de Mlle de Sablé et membre de sa Société, qui, dès 1673, par conséquent avant l'*Ethique* (1677), tirait des principes de Descartes des conséquences panthéistes [1]. « S'il répugne, disait ce philosophe, s'il répugne qu'il y ait du vide au dedans ou au dehors du monde, il a dû toujours répugner qu'il y en ait eu ; ainsi le monde ou le plein a dû toujours être et n'aura pas été créé dans le temps, comme on le croit. Le monde sera donc nécessaire, et, comme il est déjà immense, il sera encore éternel ; en un mot, le monde sera Dieu. »

La doctrine du plein ou de l'infinité du monde n'était pas la seule doctrine cartésienne d'où l'on pouvait tirer le spinozisme : il y en avait une autre, qui à la vérité n'appartenait pas plus à Descartes qu'à la scolastique, mais que Descartes et ses disciples s'étaient appropriée et avaient popularisée : la doctrine de la création continue. Victor Cousin a encore publié une discussion manuscrite intéressante sur ce point, dont nous ne savons pas exactement la date, mais qui doit être de la fin du XVIIe siècle. Un docteur de l'Université d'Oxford, dont le nom est resté inconnu, avait écrit à l'un de ses amis de France pour lui faire voir que la doctrine de la création continue conduit nécessairement au spinozisme. Cet ami montra sa lettre à un certain abbé Gaultier, zélé janséniste et cartésien, très vraisemblablement attaché aux idées de Malebranche. Il essaie de repousser la conséquence que l'on veut établir. Suivant lui, la doctrine de la

1. Voir Cousin, *Fragments philosophiques*. (Philosophie moderne, 1re partie, 5e édition, p. 259. *Rapports du Cartésianisme et du Spinozisme*.)

création continue ne peut être confondue avec un système où il n'y a « ni création ni créatures ». La création continue n'implique pas la négation des substances contingentes ; au contraire, elle en suppose l'existence ; « elle suppose leur création, dont elle soutient la continuité. » Il ajoutait, contre le savant anglais, que « la création continue ne détruit pas l'activité des créatures », qu'il « n'est personne qui nie que l'esprit soit actif », que « l'on ne prouve pas d'ailleurs que les corps soient actifs » ; que, lors même que les corps seraient inactifs, ou n'aurait pas prouvé que « la création de ces corps serait une œuvre inutile », que « lors même que la négation de l'activité des corps réduirait toute la nature à l'être spirituel, il n'en résulterait aucun péril pour la religion [1]. »

La précision même et la rigueur de cette discussion, menée par un mathématicien, qui, pour la première fois, entre dans le détail des conceptions spinozistes et en détermine le vrai sens, rend difficile une analyse exacte et complète. Disons seulement que le point le plus délicat de cette discussion porte sur la notion d'étendue. Mairan soutient que l'*étendue intelligible* de Malebranche n'a rien qui la distingue de l'étendue, attribut divin, telle que la conçoit Spinoza. Si l'on place en Dieu l'étendue, même intelligible, on en fait la substance du monde corporel. Malebranche, de son côté, essaye de distinguer l'étendue intelligible de l'étendue réelle et corporelle. Ce qu'il place en Dieu, c'est « l'idée » de l'étendue, « l'archétype » de l'étendue ; mais il en distingue l'étendue réelle, corporelle, celle qui appartient aux choses créées. Mais Mairan ne se rend pas à cette distinction. Il maintient de son côté que l'étendue, attribut divin, n'est également, chez Spinoza, que l'idée et l'archétype de l'étendue, et que, hors de cette idée, il ne peut y avoir que des modes, que le corps, par conséquent, pour Malebranche comme pour Spinoza, sont des modes de Dieu. Malebranche, poussé à bout, semble n'avoir d'autre issue que la foi. « L'âme, dit-il, ne se connaît nullement... Etant finie, elle peut encore moins connaître les attributs de l'infini. Comment donc faire sur tout cela des démonstrations ? Pour moi, je ne bâtis que sur les dogmes de la foi. »

Mairan est le premier philosophe en France qui paraisse avoir pénétré dans le vrai sens de Spinoza, et avoir distingué sa doctrine de celle des « athées de système » avec lesquels on le confondait. Un autre philosophe distingué du même siècle, mais beaucoup plus tard, en 1760, a également vu cette différence. C'est l'abbé de

1. Voir la lettre entière dans les *Fragments philosophiques* de V. Cousin.

Lignac. « Spinoza, dit celui-ci, n'était point un athée, comme on le croit communément, mais un spiritualiste outré. Il ne reconnaissait que Dieu. Le monde, les créatures matérielles étaient pour lui les songes de la divinité [1]. » Mais, à l'époque où l'abbé de Lignac écrivait ces paroles, le spinozisme avait déjà eu en France des partisans et des imitateurs.

Malgré ces protestations de quelques esprits distingués, on continua à se faire de Spinoza une idée fantastique et en quelque sorte diabolique ; l'accusation de spinozisme devint synonyme de celle d'athéisme [2]. Le témoignage le plus curieux de cette sorte d'exécration et d'horreur dont Spinoza fut l'objet est une diatribe des plus violentes que nous trouvons dans un sermon de Massillon.

Ce qu'il avait voulu démontrer dans le premier chapitre de son livre, c'est que la morale a des lois absolues, éternelles, qui président aux choses mêmes ; or rien n'est plus opposé aux maximes de Spinoza.

Les incrédules du XVIII[e] siècle ne paraissent pas avoir mieux connu ni compris Spinoza que les croyants du XVII[e] siècle. Ils l'interprètent d'après les idées leur temps. C'est toujours le Dictionnaire de Bayle qui est la source principale. Voltaire déclarait absurde, comme celui-ci, « de faire Dieu astre et citrouille, pensée et fumier, battant et battu [3]. » Mais il soutenait que Spinoza n'est pas aussi dangereux qu'on le croit : « Vous êtes très confus, Baruch Spinoza, disait-il ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit ? Je soutiens que non ; et ma raison, c'est que vous êtes confus, que vous avez écrit en mauvais latin, et qu'il n'y a pas dix personnes en Europe qui vous lisent d'un bout à l'autre. » Il ne voyait en lui, comme Bayle, qu'un athée. « Le fait est, disait-il, que Spinoza ne connaît point du tout de Dieu, et qu'il ne s'est servi de ce mot sacré que pour

1. Voir *Témoignage du sens intime* (3 vol. in-12. Auxerre, 1760), 2e partie, chap. VIII.

2. C'est ainsi que Montesquieu lui-même fut accusé de spinozisme par les Jésuites de Trévoux, pour avoir dit que « les lois sont les *rapports nécessaires* qui dérivent de la nature des choses. » Montesquieu répond à cette accusation dans la *Défense de l'esprit des lois* : « Le critique a ouï dire que Spinoza admettait un principe aveugle et nécessaire qui gouvernait l'univers. Il ne lui en faut pas davantage : dès qu'il trouvera le mot nécessaire, ce sera du spinosisme. L'auteur a dit que les lois étaient un rapports nécessaire : voilà donc du spinosisme paru que voilà du nécessaire... Mais on l'a si peu entendu que l'on a pris pour des opinions de Spinoza, les objections qu'il a faites contre le spinosisme. » Montesquieu avait raison.

3. Voltaire, *Le philosophe ignorant*, XXIV.

ne pas effaroucher les hommes. » Il exprimait la même pensée dans ces vers charmants si souvent cités.

Alors un petit Juif au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes son maître,
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand être :
Pardonnez-moi, dit-il en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas [1].

C'est à peu près dans le même sens que le cardinal de Polignac, dans son *Anti-Lucrèce*, et le cardinal de Bernis, dans son *Discours sur la poésie*, entendaient le système de Spinoza [2].

On s'attendrait à ce que Diderot, si admiré par Gœthe, et le précurseur de la philosophie de la nature, dans l'Allemagne moderne, aurait mieux compris, ou du moins mieux lu un penseur avec lequel il avait tant d'affinités de doctrine. Mais il n'en est rien. L'article SPINOZA de l'*Encyclopédie*, qui est de lui, n'est guère autre chose que la reproduction presque textuelle de l'article de Bayle, y compris la polémique de celui-ci : car l'*Encyclopédie* ne pouvait administrer à ses lecteurs le poison de Spinoza sans y ajouter aussitôt le contre-poison. Si l'on consulte les œuvres de Diderot et ses propres doctrines philosophiques, on n'y trouve aucune trace non seulement de l'influence, mais de la lecture même de Spinoza ; sans doute on a eu raison de dire que Diderot est plutôt un panthéiste qu'un athée ; et par là il se rapprocherait de Spinoza ; mais son panthéisme diffère de celui de Spinoza, comme la philosophie du XVIIIe siècle diffère de celle du XVIIe. La philosophie du XVIIe siècle, sous l'influence de Descartes et de ses grandes découvertes mathématiques, est essentiellement métaphysique et idéaliste. La philosophie du XVIIIe siècle, sous l'influence de Voltaire et du progrès des sciences physiques et naturelles, est essentiellement naturaliste. L'originalité de Diderot, parmi les athées de son temps, a été de prêter comme Leibniz, et plus tard Schelling, de la vie à la nature et une force active à la matière ; et par là encore il se distingue de Spinoza. Quant aux grandes théories idéalistes de celui-ci, Diderot ne les a pas connues, et il les eût vraisemblablement dédaignées. A plus forte raison en est-il ainsi de d'Holbach, qui, comme penseur, est fort au-dessus de Diderot et dont le *Système de la nature* (1770), œuvre déclamatoire et médiocre, n'est que l'apologie de l'athéisme le plus vulgaire ; pour lui, il n'y a d'autre être que la

1. *Poésies philosophique : Les systèmes.*
2. *Anti-Lucrèce*, t. III, vers 805. (Voir Nourrisson.)

nature, c'est-à-dire « ce grand *Tout* qui *résulte de l'assemblage de différentes matières, de leurs différentes combinaisons et des différents mouvements* que nous voyons dans l'univers [1]. » Une telle conception des principes suprêmes n'a évidemment aucune analogie avec le Dieu de Spinoza, c'est-à-dire avec « un être absolument infini, constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

Cependant il y eut des spinozistes en France au XVIII[e] siècle, et qui méritent d'être mentionnés ici. Le premier en date est le comte de Boulainvilliers (1658-1722), dont l'ouvrage sur Spinoza n'a été publié qu'après sa mort (1731). Boulainvilliers est connu, parmi les publicistes du XVIII[e] siècle, comme un des ardents défenseurs du régime aristocratique. Il soutenait que « le régime féodal était le chef-d'œuvre de l'esprit humain ». Aussi aventureux et excentrique en métaphysique qu'en politique, il avait pris goût pour la philosophie de Spinoza, et selon la méthode hypocrite du XVIII[e] siècle, méthode imposée par l'intolérance du temps, il écrivit, sous le titre de *Réfutation de Spinosa* [2], une analyse évidemment très favorable des doctrines de l'*Ethique*, analyse à laquelle il a joint quelques extraits de Lami et de Fénelon.

Le véritable dessein de Boulainvilliers est manifestement dévoilé dans la préface de son livre. « Le grand loisir et le séjour de la campagne, nous dit-il, m'ayant invité à lire tout l'ouvrage (l'*Ethique*), il me parut d'une telle conséquence que dans l'espoir de combattre moi-même quelque jour le plus dangereux livre qui ait été écrit contre la religion, ou du moins dans l'espérance d'engager un plus habile métaphysicien que moi à le réfuter, j'ai entrepris de le dépouiller de cette sécheresse mathématique, qui en rend la lecture impraticable, même à la moitié des savants, afin que le système, rendu dans une langue commune et réduit à des expressions ordinaires, pût être en état d'exciter une indignation égale à la mienne, et procurer, par ce moyen, de véritables ennemis à de si pernicieux principes. »

Il n'est pas difficile de deviner le sens de cette tactique, qui consiste à traduire Spinoza en langage vulgaire, pour « exciter l'indignation » contre lui et « lui procurer des ennemis ». La suite rend le dessein encore plus clair.

1. *Système de la nature*, ch. I.
2. Voici le titre complet de ce livre assez rare : *Réfutation des erreurs de Spinosa par M. de Fénelon, archevêque de Cambray, par le P. Lami, bénédictin, et par M. le comte de Boulainvilliers, avec la vie de Spinosa écrite par M. Jean Colerus*. (Bruxelles, 1731.)

« Que servirait-il, poursuit l'auteur, de diminuer la force des raisons qu'on nous oppose? Ne travaillons-nous pas pour la vérité? J'ai donc poussé le raisonnement de Spinosa aussi loin que j'ai pu le porter. Je n'ai point négligé d'orner ses pensées au delà de ce qu'il a fait lui-même... J'ai poussé la sincérité jusqu'à soutenir les sophismes évidents de son livre par les moyens les plus plausibles que j'ai pu découvrir dans la logique naturelle... J'ai cette confiance intime qu'il est impossible que la bonne cause soit abandonnée. »

Boulainvilliers croit donc avoir non seulement éclairé, mais fortifié et rendu plus spécieuse la doctrine de Spinoza, et c'est certainement ce qu'il a voulu faire. De fait, il est douteux qu'il y ait réussi. Il a plutôt affaibli Spinoza qu'il ne l'a soutenu. Son exposition diffuse est loin d'avoir la force saisissante de Spinoza lui-même. Sans doute, la forme artificielle de celui-ci en rend la lecture pénible et obscure; mais, lorsqu'il veut bien s'affranchir lui-même du joug de la méthode géométrique, ses *scholies* et ses *appendices* ont une ampleur et une grandeur qui ont tout à fait disparu dans la paraphrase de Boulainvilliers. L'ouvrage de celui-ci n'en est pas moins à signaler comme l'une des premières apparitions du spinozisme en France et en Europe.

Cependant Boulainvilliers n'était encore qu'un spinoziste timide et déguisé. Il n'en est pas de même de l'abbé Sabatier de Castres), compilateur vulgaire et sans portée, mais qui le premier osa ouvertement se déclarer l'apologiste [1] de Spinoza. Celui-ci n'invoque plus Spinoza pour favoriser l'athéisme et l'incrédulité, mais au contraire pour les combattre. Ainsi que Schleiermacher, il le considére comme le plus saint et le plus religieux des hommes; et il lui adresse une apostrophe enthousiaste, qui rappelle encore celle de Schleiermacher [2] : « O le plus mal jugé des sages, s'écrie-t-il, modeste et vertueux Spinoza, pardonne-moi d'avoir partagé l'erreur générale sur tes écrits avant de t'avoir lu, et reçois aujourd'hui le tribut de reconnaissance que je te dois! Si dans un siècle de corruption et de délire, dans la métropole des talents et des voluptés, sous la chaire même des corrupteurs et des sophistes, je suis resté ferme dans la foi de mes pères, c'est à toi que j'en ai l'obligation! » Spinoza, il faut l'avouer, n'avait guère prévu ce singulier effet de ses doctrines et ne s'était pas douté qu'il pût un jour servir à retenir nos

1. Dans son *Apologie de Spinosa et du spinosisme contre les athées, les incrédules, etc.* (Paris, 1766).

2. On connaît l'invocation de Schleiermacher, qui commence en ces termes : « Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinoza!.... »

prêtres dans la foi catholique! L'abbé Sabatier admire une philosophie qui enseigne « que nous vivons dans Dieu et par lui, comme les cirons et les vers vivent en nous et par nous! » Quelle que pût être l'exagération de ces paroles, et même dût-on suspecter un peu la sincérité de l'auteur, il lui faut savoir gré d'avoir distingué le philosophe Spinoza du pur athéisme et d'en avoir aperçu le côté mystique et religieux. Au reste, cette apologie passa presque inaperçue, et, encore aujourd'hui, elle est encore à peu près ignorée [1].

C'est encore un prêtre que nous avons à nommer, pour compléter la série des spinozistes au XVIII[e] siècle; cette fois, il s'agit non plus d'un amateur comme Boulainvilliers, ou d'un compilateur médiocre, comme Sabatier, mais d'un vrai et même profond métaphysicien, dont le nom, l'existence et les ouvrages sont restés inconnus jusqu'à nos jours, et qui n'a été introduit dans l'histoire de la philosophie que par un écrit récent de M. Emile Beaussire [2].

Dans une de ses lettres à Mlle Roland, Diderot écrit ce qui suit : « Je fis hier un dîner fort singulier. Je passai la journée avec deux moines qui n'étaient rien moins que bigots. L'un d'eux nous lut le premier cahier d'un traité d'athéisme, très frais et très vigoureux, et j'appris avec édification que cette doctrine était la doctrine courante de leurs corridors. » Quel était ce moine athée dont parle Diderot? On ne le savait pas. M. Emile Beaussire nous l'a fait connaître, et il nous apprend que c'était un bénédictin, nommé dom Deschamps, très particulièrement lié avec le marquis de Voyer d'Argenson, son fidèle disciple, et qui avait laissé l'exposition de sa philosophie dans un manuscrit dont M. Emile Beaussire nous a donné de nombreux extraits et une très complète analyse.

Par cette analyse, nous apprenons que dom Deschamps n'était pas un abbé dans le sens qu'entendait Diderot, mais qu'il avait dépassé non seulement l'athéisme du XVIII[e] siècle, mais peut-être même le panthéisme de Spinoza; M. Beaussire croit voir dans son système un pressentiment de l'idéalisme de Hegel. On ne sera donc pas étonné de trouver dans dom Deschamps un écrit sous ce titre : *Réfutation courte et simple du système de Spinoza* soit que dom Deschamps ait tenu à se disculper du soupçon de spinozisme; soit,

1. C'est M. Nourrisson, dans son livre sur *Spinosa* (déjà cité plus haut), que nous avons vu pour la première fois citer des extraits de cet ouvrage, qui n'était que mentionné dans la savante bibliographie spinosiste d'Émile Saisset (*Introduction aux œuvres de Spinoza*, Paris, 1820).

2. *Les antécédents de l'hégélianisme en France. Dom Deschamps et son système*, Paris, 1865.

ce qui est plus probable, qu'il trouvât dans le spinozisme une métaphysique insuffisante. Au reste, nous savons peu de chose de cette réfutation, dont M. Beaussire ne cite rien et dont il ne nous donne qu'une courte analyse. Ce qui est certain, c'est que, si dom Deschamps se sépare de Spinoza, c'est sur certains points spéciaux de métaphysique : mais il s'accorde avec lui sur ce principe fondamental, à savoir que le créateur et la créature, la cause et l'effet, sont « deux choses purement relatives, qui n'ont et ne peuvent avoir d'existence que l'une par l'autre et l'une dans l'autre. Il enseigne en effet « que le tout universel est *un être* qui existe » et « dont tous les êtres sensibles ne sont que des *nuances* ». C'est, disait-il encore, « l'être universel, ce fonds métaphysique qui existe en tout et partout sous les nuances du physique. » Il distinguait *le tout* et *tout.* « J'entends, disait-il, par *le tout*, le tout de l'univers, la matière, le monde, etc. ; et j'entends, par *tout,* l'existence en soi, l'existence par elle-même. » C'est la distinction spinoziste de la *nature naturante* et de la *nature naturée.* Tout existe, disait-il, « métaphysiquement et physiquement à la fois. » Sans doute les détails du système ne rappellent pas Spinoza, et ils sont plutôt, comme nous l'avons dit, l'anticipation de la philosophie allemande; mais c'est le fond qui est commun entre les deux doctrines.

C'est ce qu'avait vu J.-J. Rousseau, auquel l'auteur avait fait part de son manuscrit et dont M. Emile Beaussire nous rapporte une lettre inédite, fort curieuse : « Que vous dirais-je ? Le système que vous annoncez est si inconvenable et promet tant de choses que je ne sais qu'en penser. Si j'avais à rendre l'idée confuse que j'en conçois par quelque chose de connu, *je le rapporterais à celui de Spinoza...* Il paraît que vous établissez votre principe sur la plus grande des abstractions. Or la méthode de généraliser et d'abstraire m'est très suspecte. Nos sens ne nous montrent que des individus voulant tout réunir pour la force de notre entendement : *c'est vouloir pousser le bateau dans lequel on est sans rien toucher au dehors.* Nous jugeons par induction jusqu'à un certain point du tout par les parties; il semble au contraire que *de la connaissance du tout vous voulez déduire celle des parties.* Je ne conçois rien à cela. » Cette remarquable critique ne s'applique pas seulement à dom Deschamps, mais à Spinoza, à Hegel, à tous les partisans de la méthode spéculative. C'est donc encore un épisode important dans l'histoire critique du spinozisme en France.

Un noble, et deux prêtres, tels furent les coryphées du spinozisme au XVIII[e] siècle. On peut y joindre un autre philosophe, également transfuge de l'ordre des Jésuites, Robinet, auteur du livre *De la*

nature (1763)[1], si admiré de Gœthe, et qui en effet, comme Diderot, mais plus que Diderot lui-même, peut être considéré comme le précurseur de la philosophie de la nature de Schelling[2]. Robinet est celui de tous les philosophes de son siècle dont les idées ont le plus d'analogie avec Spinoza, quoiqu'il ne paraisse pas plus qu'aucun de ses contemporains l'avoir particulièrement étudié. On n'y retrouve ni ses formules ni sa méthode. C'est le fond qui est spinoziste plus que la forme. Il n'affecte pas l'athéisme, comme les encyclopédistes. Mais il enseigne « l'incompréhensibilité de la nature divine ». Il combat l' « anthropomorphisme ». Comme Spinoza, il nie que l'on puisse conclure de l'intelligence humaine à l'intelligence divine; mais, plus conséquent que Spinoza, il n'admet pas même en Dieu l'attribut de la pensée; comme Spinoza, il admet une « perfection absolue » et une « perfection relative », dont l'une n'est que la négation de l'autre. Il enseigne aussi, comme lui, « qu'il est au-dessous de Dieu d'agir pour une fin, » mais que néanmoins il ne faut pas conclure de là qu'il agisse au hasard. De même, Dieu n'est « ni libre ni nécessité ». Il n'a pas plus de « volonté » que d' «intelligence. » En un mot, Robinet enseigne, sans en connaître l'origine, la doctrine alexandrine du Dieu sans attributs. Par là, il passe même au delà de Spinoza. Enfin, il essaye de concilier sa doctrine avec celle des Ecritures, en disant qu'il n'a fait que développer la parole sacrée : « Je suis Celui qui est. »

Par d'autres raisons, une autre école philosophique, la plus savante et la plus rigoureuse du XVIIIe siècle, l'école de Condillac, se montra également opposée au système et à la méthode de Spinoza. Cette école en effet avait élevé contre la métaphysique toutes les objections que l'on a renouvelées de nos jours. Toutes les recherches sur les causes et les substances, le commencement et la fin des choses, sur le fini et l'infini paraissaient des recherches présomptueuses et chimériques, dignes de la scolastique. C'est ce que Condillac appelait des « systèmes abstraits ». Il croyait avoir fondé une métaphysique véritablement positive en la réduisant à l'*analyse des sensations*. En outre, il attachait une extrême importance à la méthode, à la définition des modes, à la règle fondamentale d'aller du connu à l'inconnu. Spinoza ne le satisfaisait nullement à ce point de vue. Aussi, dans son *Traité des systèmes* (1749), a-t-il soumis à une critique serrée et sévère le premier livre de l'*Ethique*. Il lui reproche d'avoir manqué

1. 3 vol. in-8. Amsterdam, 1763.

2. Dom Deschamp représenterait plutôt le panthéisme logique; Robinet, le panthéisme vitaliste et naturaliste.

aux deux conditions principales des démonstrations géométriques, « la clarté des idées et la précision du signes. » Il conclut cette discussion en disant : « Prévenu pour tous les préjugés de l'école, il ne se faisait que des notions vagues, dont il se contentait toujours ; s'il connaissait l'art d'arranger les mots et les propositions à la manière des géomètres, il ne connaissait pas celui de se faire des idées comme eux. Une chose me persuade qu'il a pu être lui-même la dupe de ses propres raisonnements : c'est l'art avec lequel il les a tissus [1]. » L'opinion de Condillac sur Spinoza est celle de toute son école. Aussi, dans les écrits de Cabanis, de Destutt de Tracy, de Laromiguière, on ne trouve pas même le nom de Spinoza prononcé une seul fois [2].

En résumé, ni au XVIIe ni au XVIIIe siècle, du moins en France, Spinoza ne fut guère lu ni compris. Il n'eut que quelques adhérents obscurs, dont les ouvrages même étaient ignorés. C'est à notre siècle, et dans ce siècle à Victor Cousin, et à son école, que revient l'honneur d'avoir rétabli la signification de la doctrine de Spinoza, de l'avoir fait connaître, et enfin de lui avoir restitué sa place dans l'histoire de la philosophie.

C'est V. Cousin qui le premier a introduit en France le point de vue que Herder, Gœthe, Schleiermacher, Novalis avaient défendu en Allemagne à la fin du dernier siècle ou au début de celui-ci, peut-être avec quelque exagération, mais certainement aussi avec un grand fond de vérité; c'est-à-dire que le panthéisme n'est pas l'athéisme. « Bien loin d'accuser Spinoza d'athéisme, disait Cousin dans le cours de 1829 [3], il faudrait plutôt lui adresser le reproche contraire. » Il associait Spinoza et Malebranche, et disait de celui-ci qu' « il était un Spinoza chrétien ». Dans un chapitre de ses *Fragments philosophiques*, il développe la même idée avec une grande éloquence. « Chez lui, dit-il [4], Dieu, l'être en soi, l'éternel, l'infini, écrase trop le fini, le relatif, l'humanité. Spinoza a tellement le sentiment de Dieu qu'il y perd le sentiment de l'homme. L'*Ethique*, tout hérissée qu'elle est de formules géométriques, est au fond un hymne mystique, un élan et un soupir de l'âme vers Celui qui peut dire légitimement : Je suis Celui qui suis... Adorant l'Eternel, sans cesse en face de l'infini, il a dédaigné ce monde qui passe; il n'a connu ni le plaisir,

1. *Traité des systèmes*, ch. X.
2. De Gérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, consacre huit pages au système de Spinoza (tom. II, p. 62-70).
3. XIe leçon, t. II ; *Philosophie moderne*, 1re partie.
4. *Philosophie moderne*, 1re partie.

ni l'action, ni la gloire. Pauvre et souffrant, sa vie a été l'attente et la méditation de la mort. Il a vécu dans un coin de La Haye, gagnant le peu de pain et de lait dont il avait besoin pour se soutenir, répudié des hommes de sa communion, suspect à tous les autres, détesté de tous les clergés de l'Europe, n'échappant aux persécutions et aux outrages qu'en cachant sa vie, humble et silencieuse, d'une douceur et d'une patience à toute épreuve, passant dans ce monde sans vouloir s'y arrêter, ne songeant à y faire aucun effet, à n'y laisser aucune trace. Spinoza est un mouni indien, un soufi persan, un moine enthousiaste; l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ.* » Sans doute, il y aurait aujourd'hui quelques restrictions à apporter à ce rapprochement. Mais, à ceux qui confondaient Spinoza avec Epicure il était nécessaire d'opposer les traits de sa philosophie et de sa personne, qui le rattachent à la tradition mystique des grands contemplatifs.

M. V. Cousin s'était contenté de marquer le trait général de la philosophie de Spinoza. C'est à un de ses disciples, le plus illustre de tous, Th. Jouffroy, qu'il appartient d'avoir le premier, dans une chaire publique, à la Sorbonne, donné une exposition fidèle, impartiale, d'un ton haut et noble, de la métaphysique de l'*Ethique* [1]. Pour comprendre le mérite de cette exposition, il faut se rappeler que, depuis deux siècles, tout le monde parlait de Spinoza sans l'avoir lu; que les plus sincères le déclaraient incompréhensible et indéchiffrable. Jouffroy avait apporté dans cette étude son besoin de clarté, et, au moins pour la partie métaphysique, sinon pour la partie morale, il avait mis en pleine lumière les principes les plus abstraits de Spinoza.

Cependant ce n'était encore qu'une esquisse : l'honneur d'une explication vraiment complète, en même temps que d'une interprétation littérale exacte et précise, appartient à Emile Saisset, l'auteur de la *traduction* française des *Œuvres de Spinoza* [1]. Outre le mérite de la traduction, qui mettait Spinoza entre les mains de tout le monde, Emile Saisset avait eu encore celui de résumer dans une *Introduction*, faite de main de maître, non plus seulement les prin-

1. Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, VI[e] leçon, t. VII.

2. La première édition en deux volumes est de 1842. Il y a eu une seconde édition, plus complète, en 1860, comprenant la traduction du *Tractatus politicus*. En outre, Em. Saisset publia à part son *introduction*, très développée et formant un véritable ouvrage (in-8, Paris, 1860). Il y a une seconde traduction des œuvres de Spinoza, postérieure à celle de Saisset, par M. Prat, avocat, celle-ci faite au point de vue exclusivement spinoziste.

cipes généraux de l'*Ethique*, mais toute l'économie du système, avec une largeur et une pénétration tout à fait supérieures. L'espace lui manquant pour une réfutation, il s'était contenté d'indiquer avec précision les points sur lesquels il faisait des réserves. Elles se réduisaient à deux principalee : 1° N'est-ce point une erreur capitale d'égaler la pensée et l'étendue, et de donner aux corps le même degré de réalité et de perfection qu'aux âmes? 2° L'unité radicale de l'existence, la consubstantialité de Dieu et de l'univers, se peut-elle concilier avec l'individualité des êtres finis, avec la liberté des êtres moraux?

En résumé, l'école de Victor Cousin avait rendu à la philosophie de Spinoza un triple service. D'abord, elle avait dégagé l'honneur du philosophe de toutes les accusations odieuses et imméritées dont il était l'objet et lui avait restitué sa place dans la série des grands penseurs et des philosophes de premier rang; en second lieu, elle l'avait fait connaître, exposé d'une manière claire et intelligible, et l'avait ainsi disculpé du reproche d'obscurité impénétrable sous lequel il était enseveli depuis deux siècles; enfin elle l'avait traduit et mis entre les mains de tout le monde. Voilà ce que fit pour Spinoza une école [1] que l'on a souvent accusée d'orthodoxie étroite et intolérante.

Il est vrai de dire que, si l'école de Cousin a rendu toute justice au génie de Spinoza, si elle a répandu les fausses imputations dont il était l'objet, si elle a fait de grands efforts pour comprendre et le faire comprendre, elle a tenu à conserver son indépendance à l'égard de ce grand penseur : elle ne s'est pas crue obliger à abdiquer par rapport à lui toute liberté de penser. Elle a maintenu contre lui son propre principe, à savoir le principe de la personnalité humaine, qui était lié à celui de la personnalité divine. L'école de V. Cousin était surtout engagée dans ce point de vue par deux raisons fondamentales : 1° au point de vue métaphysique, par l'influence très puis-

1. Ajoutez aux ouvrages précédemment indiqués d'autres écrits partant de la même école philosophique : 1° Damiron, *Mémoire sur Spinosa et sa doctrine*, 1843 (tom. IV des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); 2° Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (ch. XV-XIX, Paris, 1854); 3° Paul Janet, *Spinoza et le spinozisme* (*Rev. des Deux-Mondes*, 15 juillet 1867) : cet article avait pour occasion les écrits inédits de Spinoza que Saisset n'avait pas connus; 4° Nourrisson, *Spinosa et le naturalisme contemporain* (Paris, 1866), souvent cité dans le présent travail; 5° Henri Martin, *Dissertatio de Spinosa systemate*, 1836. Il n'est que juste de reconnaître que, dans un autre ordre d'idées et de la part d'autres opinions philosophiques, quelques travaux sérieux sur Spinoza doivent être mentionnés : 1° Armand Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa* (Paris, 1842); 2° Jean Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, art. SPINOZA.

sante de Maine de Biran [1], proclamé par Cousin lui-même le plus grand philosophe français du XIX[e] siècle et qui, dans tous ses écrits, renouvelant le principe de Leibniz, mais placé surtout au point de vue psychologique, avait pris son point de départ dans l'acte personnel et individuel de la volonté humaine; 2° au point de vue politique et social, par l'influence de la philosophie du XVIII[e] siècle et par la doctrine des droits de l'homme, charte de la Révolution française et de toute l'école libérale. L'école de Cousin se croyait donc autorisée à défendre la personnalité humaine contre l'envahissement du panthéisme spinoziste, et au point de vue scientifique, puisque la première et la plus assurée de toutes les existences est celle du moi, et au point de vue moral et social, le panthéisme étant lié invinciblement, croyait-elle, à l'absorption de l'individu par le tout. Et c'est ce point de vue que défendait surtout le fin et profond publiciste Tocqueville, qui avait puisé en Angleterre et en Amérique un si profond sentiment de l'individualité et qui faisait remarquer avec tant de sagacité les dangers du panthéisme dans la démocratie. « On ne saurait nier, disait-il (*Démocratie en Amérique*, t. II, 1[re] partie, ch. VII), que le panthéisme n'ait fait de grands progrès de nos jours. Les écrits d'une portion de l'Europe en portent visiblement l'empreinte. Les Allemands l'introduisent dans la philosophie, et les Français dans la littérature... Ceci ne me paraît pas venir seulement d'un accident, mais tenir à une cause durable. A mesure que, les conditions devenant plus égales, chaque homme en particulier devient plus semblable à tous les autres, plus faible ou plus petit, on s'habitue à ne plus envisager les citoyens, pour ne considérer que le peuple; on oublie des individus pour ne songer qu'à l'espèce... Un pareil système (le panthéisme), quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit, aura des charmes secrets pour les hommes qui vivent dans les démocraties... Il attire naturellement leur imagination; il nourrit l'orgueil de leur esprit et flatte sa paresse. »

Tandis que Tocqueville voyait clairement les menaces du panthéisme et ses affinités secrètes avec la grandeur et la faiblesse de la démocratie, Jouffroy au contraire se faisait de singulières illusions lorsqu'il croyait le panthéisme incompatible avec les idées et les croyances de l'Occident, et à ce titre peu dangereux. « Il n'est pas dans la nature des races occidentales, disait-il, de mépriser la réalité

1. Maine de Biran, sans avoir jamais étudié Spinoza d'une manière particulière, l'a toujours en perspective lorsqu'il expose ses propres idées ou celles de Leibniz.

et de lui substituer les rêves de l'imagination. » Cela n'est vrai que du panthéisme mystique, tel que l'ont connu les Indiens. Sans doute le bouddhisme européen est une fantaisie littéraire et mondaine, beaucoup plus que philosophique; mais un panthéisme naturaliste, qui absorbe l'homme dans la nature et fait de la nature l'être divin, n'a rien d'inconciliable avec la civilisation de notre temps.

Aussi vit-on, à partir de la Restauration, le point de vue panthéistique prendre, même en France, un assez grand développement. Seulement on ne peut y reconnaître l'influence de Spinoza que d'une manière assez indirecte et à travers l'influence plus immédiate de l'Allemagne contemporaine. Victor Cousin lui-même, dont la vive imagination a traversé bien des phases diverses en philosophie, s'était imprégné de philosophie hégélienne, et son cours de 1828 avait été, non sans quelque raison, accusé de panthéisme; c'est probablement même à cette influence qu'est due sa sympathie pour Spinoza. Cependant, comme nous l'avons dit, il échappa bientôt à cette tentation; et son école, grâce surtout à l'action de Maine de Biran, fut nettement anti-spinoziste.

C'est dans une école, assez peu philosophique, plus occupée d'économie sociale que de métaphysique, que nous voyons professer d'une manière explicite et tout à fait caractérisée le dogme de l'unité de substance et d'un Dieu à la fois esprit et matière. C'est l'école de Saint-Simon. Cette école enseignait qu'après les religions de la nature (le paganisme), qu'après la religion de l'Esprit (le christianisme), il y avait lieu de faire un nouveau progrès et, dans un dogme nouveau, de fonder dans une seule et même substance la matière et l'esprit. « Dieu est un, enseignaient-ils; Dieu est tout ce qui est; tout est en lui, tout est par lui; tout est lui. L'Etre infini se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. » — « Dieu est tout ce qui est, disent-ils encore; nul de nous n'est hors de lui... Chacun de nous vit de sa vie; et tous nous communions en lui; car il est tout ce qui est [1]. » Cependant, tout en professant ces principes, si analogues à ceux de Spinoza, ils essayaient en même temps de se séparer de lui, en lui reprochant d'avoir imaginé un monde mort et abstrait et de n'avoir pas reconnu les attributs essentiels de la divinité, l'amour et la vie. » C'est à des idées semblables qu'aboutissait Pierre Leroux, soit dans son article sur *Dieu* dans l'*Encyclopédie nouvelle*, soit dans son livre de l'*Humanité*. La littérature et la poésie ressentirent aussi vivement l'influence de

1. *Exposition de la doctrine saint-simonienne.*

ces doctrines : George Sand, Edgar Quinet, Lamartine même, dans quelques passages de *Jocelyn*, Michelet plus tard, tous sont plus ou moins imprégnés de panthéisme, mais plutôt sous l'influence de l'esprit du temps que par une action directe et une connaissance précise des écrits de Spinoza. Enfin, à partir de 1850, on peut dire que le point de vue de l'unité de substance tend à prédominer en philosophie. Nous citerons surtout parmi ceux qui ont le plus contribué à répandre ces vues M. Vacherot, M. Taine et M. Renan. Le premier surtout, dont l'autorité comme métaphysicien est incontestable, a soutenu cette doctrine avec une grande force de pensée et de style soit dans son *Histoire de l'école d'Alexandrie* (3e volume), qui lui valut une destitution, soit dans son livre sur *la métaphysique et la science* (VIe et XIIe entretiens).

M. Vacherot cependant n'admet pas sans réserve les principes de Spinoza. Il lui reproche, comme Schelling, non pas son panthéisme, mais son fatalisme. Il croit que l'on peut échapper aux conséquences dures et accablantes de la philosophie de Spinoza, en introduisant dans cette philosophie la force et la vie.

C'est le même point de vue que nous rencontrons dans la brillante et noble conférence prononcée à La Haye le 21 février 1877, pour l'anniversaire de la mort de Spinoza, par M. Ernest Renan. Ce que M. Renan reproche à Spinoza, ce n'est pas d'avoir divinisé la nature, c'est au contraire de l'avoir trop dédaignée, trop humiliée. « Etranger à l'idée de la vie, dit-il, Spinoza n'arriva pas à cet infini vivant et fécond que la science de la nature et de l'histoire nous montre dans l'espace sans bornes à un développement toujours de plus en plus intense... Il ne vit pas clairement le progrès universel ; le monde, comme il le connaît, semble cristallisé... le sentiment de Dieu lui enlève le sentiment de l'homme; sans cesse en face de l'infini, il n'aperçut pas suffisamment ce qui se cache de divin dans les manifestations relatives; mais il vit mieux que personne l'éternelle identité qui sert de base à toutes les évolutions passagères... D'un vol hardi, il atteignit les hauts sommets couverts de neige. A cette hauteur où toute autre poitrine que la science devient haletante, il vit, il jouit; il s'y épanouit, comme fait le commun des hommes dans les molles régions tempérées. Ce qu'il lui faut à lui, c'est l'air du glacier avec son âpreté forte et pénétrante. Il ne demande pas qu'on l'y suive; il est comme Moïse, à qui se révèlent sur la montagne des secrets inconnus au vulgaire; mais, croyez-le, il a été le voyant de son âge; il a été, à son heure, celui qui a vu le plus profond en Dieu. »

Malgré ces belles et généreuses paroles, il nous semble toutefois

résulter de ce rapide historique que le génie de Spinoza n'est pas très adapté à la nature de l'esprit français. La France n'est pas mystique. Elle aime les idées nettes et bien délimitées. Elle a un sentiment vif de l'homme et de l'humanité, et ne se plaira jamais beaucoup à une philosophie qui absorbe par trop l'homme dans le grand tout. Si le spinosisme s'acclimate en France, ce sera en se modifiant considérablement et en se traduisant d'une manière précise, soit dans le sens de ceux qui affirment, soit dans le sens de ceux qui nient la réalité de l'esprit. Les parties nobles et vraiment supérieures du spinozisme sont telles qu'un spiritualisme éclairé peut et doit se les approprier, ne laisant que les moindres à ses adversaires. Spinoza serait ainsi partagé en deux moitiés, dont l'une serait réclamée par les fils de Descartes, et l'autre par les fils de Diderot.

PAUL JANET,
de l'Institut.

LES FACULTÉS DE L'ENFANT
A L'ÉPOQUE DE LA NAISSANCE

I

Le fœtus appartient-il à la psychologie? La réponse n'est pas douteuse pour les physiologistes, qui n'admettent pas d'organes réguliers sans fonctions plus ou moins développées et qui voient dans le fœtus tout l'ensemble au moins ébauché des organes de la sensibilité. Elle ne laisse non plus aucun doute aux philosophes de l'école expérimentale, qui accordent autant d'importance aux manifestations de la vie inconsciente qu'à celles de la vie consciente de l'esprit, et qui considèrent les mouvements en apparence automatiques de l'être intra-utérin comme des révélations évidentes d'une sensibilité quelconque.

Voici d'abord l'opinion professée par le docteur Luys, en ce qui concerne la sensibilité initiale : « Dans les premières phases de la vie fœtale, il est bien difficile de préciser à quelle époque la sensibilité, en tant que force mobile, se manifeste d'une façon précise ; néanmoins, dès le quatrième mois, on peut reconnaître que le système nerveux commence à réagir et à révéler la vitalité des différents appareils qui le constituent. On sait, en effet, que dès ce moment le fœtus est sensible à l'action du froid, qu'on peut développer ses mouvements spontanés en appliquant la main refroidie sur le ventre de la mère; on sait aussi qu'il opère des mouvements spontanés, pour se soustraire à des pressions qui le gênent et qui mettent en jeu sa sensibilité. On peut donc légitimement induire que ce sont là les lueurs premières de la sensibilité qui s'éveille, et que, dès ce moment, grâce au système nerveux, elle est transmise par ses voies naturelles, et déjà réglée suivant le mode dont plus tard elle se manifestera à travers l'organisme [1]. » Si l'on admet avec le même

1. Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, p. 100.

auteur la persistance dans les cellules nerveuses des incitations vibratoires qui les ont tout d'abord mises en mouvement, et, en ce qui concerne l'activité intellectuelle, la persistance de ces vibrations toujours conservées à l'état de souvenirs ou d'idées même inconscientes, on comprend l'intérêt que la psychologie pourra prendre aux études relatives au fonctionnement, quel qu'il soit, de la vie psychologique, avant la naissance de l'enfant.

M. Ribot admet la possibilité de recherches utiles à la psychologie sur l'objet qui nous occupe, et spécialement au point de vue de nos connaissances sur l'inconscient. « Les premières formes de la vie inconsciente, dit-il, devraient être cherchées dans la vie fœtale, sujet bien obscur et bien peu étudié au point de vue psychologique. On peut croire avec Bichat et Cabanis que, quoique les sens externes soient, chez le fœtus, à l'état d'engourdissement, et que, dans la température constante de l'amnios, la sensibilité générale du fœtus soit presque nulle, son cerveau a déjà perçu et voulu, comme semblent le montrer les trépignements des derniers temps de la grossesse. » Le professeur Kussmaul va plus loin : il admet que « l'enfant peut, même avant sa naissance, concevoir certaines expériences et acquérir certaines aptitudes par le sens du toucher réveillé par son contact avec la matrice qui l'entoure, de même que par la sensation de soif et de faim excitée par les humeurs amniotiques qu'il avale. Ainsi, déjà à cette époque, l'intelligence de l'enfant commencerait à se développer, bien que très imparfaitement[1]. »

Que sont les modifications de la vie mentale avant la naissance? Est-ce que l'expérience analogique nous éclairera quelque jour sur cette grave et complexe question? L'anatomie comparée du cerveau fœtal, du cerveau de l'enfant et du cerveau de l'adulte, nous apprendra-t-elle si les sensations primitives se trouvent ou non arrêtées en chemin avant d'atteindre les fibres nerveuses qui les aident à se transformer en perceptions? Les organes des sens, quoique incomplètement développés encore, ne laissent-ils pas que de produire des réactions locales, périphériques, vibrations sensitives ou sensations véritables, mais qui n'en sont pas moins, pour les parties impressionnées, une sorte d'exercice rudimentaire équivalant à un commencement d'éducation, d'habitude, de pli, pour ces organes? Quelle est l'action de la vie extérieure ou de la vie intérieure pour ces âmes à demi formées, à demi actives et peut-être nullement conscientes? Quand bien même les mouvements du fœtus seraient tous

1. Cité par Büchner, dans *Force et matière.*

mécaniques et inconscients, et quand ses sensations n'aboutiraient qu'à de sourdes excitations de la sensibilité, il serait déraisonnable d'en contester comme d'en exagérer l'importance. Si la déviation d'un dixième de millimètre subie par une fibre nerveuse, pendant l'état de grossesse, influe considérablement sur la contexture d'un organe quelconque, les impressions de la vie fœtale, soit les impressions régulières, soit surtout les impressions accidentelles, quoique élaborées par des organes imparfaits et inexercés, doivent avoir cependant, sur la constitution générale de l'esprit et sur ses dispositions particulières, une influence qu'il sera sans doute possible de déterminer dans de certaines limites. Ce sont là les premières lueurs de la vie spirituelle, dont l'aurore est le moment de la naissance. C'est la première page du livre, que le psychologue ne doit ni désespérer ni se hâter encore de déchiffrer.

Quelle est la nature, l'intensité des sensations que nous supposons l'enfant intra-utérin apte à éprouver ? Ce sont probablement des sensations déjà intégrées et différenciées de bien-être et de malaise viscéral, des sensations musculaires, cutano-thermiques, peut-être sapides, ces dernières moins distinctes, parce qu'elles sont moins variées et moins différenciées que les sensations vitales et musculaires; on peut même supposer, malgré l'imparfaite organisation de l'appareil auditif, que les vibrations sonores, transmises par les cloisons abdominales, produisent sur les parties déjà complètes de cet appareil des ébranlements équivalant à un exercice rudimentaire et à des sensations grossières de l'ouïe. Quant à la distinction et à l'intensité de ces sensations hypothétiques, ce que nous pouvons savoir de la nature des sensations nous autorise à inférer qu'elles ne sont pas considérables.

La physiologie contemporaine ne voit, en général, dans la sensation que le résultat d'une altération des organes correspondant à chaque altération du milieu ambiant. L'intensité de la sensation est en raison directe de la résistance que les fibres de la sensibilité opposent à l'action des impressions extérieures : c'est la répercussion de cette action sur le *sensorium* qui produit la sensation. Le nerf de l'adulte est capable de supporter une plus forte excitation que celui du jeune enfant et exige, pour éprouver une sensation donnée, une excitation *minimum* supérieure à l'excitation *minimum* qui détermine chez ce dernier une sensation. Mais la facilité d'accommodation de l'organisme enfantin au milieu ambiant, le peu de résistance qu'il oppose à l'excitation extérieure, font que sa faculté sensationnelle est considérablement moindre; plus facile aux impressions nouvelles, il leur résiste trop peu, il en contracte trop

aisément l'habitude, pour les pouvoir éprouver longtemps. Ce que nous venons de dire s'applique à plus forte raison au fœtus. L'activité relative de quelques-unes de ses fonctions viscérales, l'extrême sensibilité tactile de la peau résultant en partie de ce que cette enveloppe n'est pas entièrement constituée, le développement déjà considérable de la sensibilité musculaire, pourraient avoir pour résultat de faire éprouver au fœtus des sensations assez vives et assez distinctes, sous l'action de la pression, du froid et du chaud, des modifications internes de l'organisme. Mais que savons-nous sur le degré de vitalité actuelle ou virtuelle propre aux appareils et aux centres nerveux à l'époque dont nous parlons? Le fœtus éprouve-t-il, perçoit-il les sensations qu'il nous paraît éprouver et percevoir?

La plupart des physiologistes sont portés à croire, avec C. Vogt, que le nouveau-né est simplement « un être spinal », que ses sensations inconscientes n'abontissent qu'à des mouvements automatiques réflexes, que ses sensations quelconques et ses mouvements mécaniques n'ont pas de retentissement dans les centres d'idéation sensationnelle et motrice. Est-ce à dire que ces deux centres encéphaliques seraient fonctionnellement inactifs dans le fœtus? La physiologie du cerveau fœtal n'a rien de décisif, que je sache, à nous apprendre sur ce point; et le cerveau de l'enfant nouveau-né est un domaine encore plein de ténèbres.

Si je m'en rapporte aux renseignements les plus récemment publiés en France sur le développement du grand organe, ce que l'on sait du cerveau humain pendant la vie utérine se réduit à peu de chose. Il serait trop long d'indiquer ici tous les changements subis par le tube nerveux primitif dont les renflements céphaliques produisent successivement le cerveau postérieur, le cerveau moyen et le cerveau antérieur. Il suffira de dire que du quatrième mois à la fin du cinquième mois, le développement du cerveau se poursuit avec une extrême rapidité. Vers la fin du cinquième mois, le cervelet, maintenant grossi, et les tubercules quadrijumeaux, sont complètement couverts par les hémisphères cérébraux. Pendant le sixième mois, les parois des hémisphères ont épaissi ; le corps calleux s'accroît et prend une direction plus horizontale; les lobes occipitaux se sont développés aussi ; le développemeut des scissures et des circonvolutions est tel que vers le commencement du septième mois on peut suivre distinctement les principales scissures. A l'époque de la naissance, d'après Bastian, les circonvolutions du cerveau de l'enfant ne diffèrent de celles de l'adulte « qu'en ce qu'elles présentent un peu moins de complications pour les détails de moindre importance... Le contour du cerveau, vu en dessus, est encore un

ovale allongé, bien qu'il soit distinctement plus large dans les régions frontale et pariétale que chez le fœtus de sept mois représenté par Gratiolet... D'après S. van der Kolk et Vrolik, il semble que, par leur proportion relative, les lobes cérébaux d'un enfant nouveau-né tiennent le juste milieu entre ceux du chimpanzé et ceux de l'homme adulte. Mais, chez l'orang adulte, il existe la même proportion entre les lobes cérébraux que chez l'enfant nouveau-né... Le cervelet est relativement petit chez l'enfant nouveau-né... Ceci est dû à ce que, chez l'homme, l'accroissement total du volume du cerveau est beaucoup plus considérable que celui du cervelet [1]. »

La connaissance anatomique et histologique du cerveau fœtal ne permet donc encore à la psychologie première que des hypothèses sur les fonctions attribuées au cerveau de l'adulte. On sait d'ailleurs combien les physiologistes sont loin d'être d'accord sur la localisation de ces diverses fonctions. J'ajoute qu'ils ne peuvent soumettre les nouveau-nés de notre espèce à des expériences meurtrières d'intoxication et de vivisection; nous n'avons par conséquent que peu de chose à apprendre, au moins pour le moment, d'enquêtes directes sur les fonctions cérébrales du jeune enfant et, à plus forte raison, du fœtus. Tout au plus, comme nous le montrerons plus loin, la psychologie infantile pourra-t-elle trouver quelques informations indirectes dans leurs expériences sur des animaux nouveau-nés. Chaque âge a sa psychologie comparée.

Pour le moment, et d'après l'analogie la plus superficielle, croyons que, longtemps avant de naître, l'enfant a fait connaissance avec le bien-être et la douleur, autant que ses organes de plus en plus développés ont permis passage aux impressions qui, normalement, les produisent. Il a éprouvé aussi un grand nombre de sensations modérées, en quelque sorte indifférentes, mais qui ont eu quelque écho dans sa conscience déjà formée. La plupart de ces sensations, nées sans le concours des actions cérébrales supérieures, sont confuses et indistinctes. D'autres sont plus nettes et aboutissent à de véritables rudiments de perceptions, perceptions diffuses, sans objet localisateur, sans autre lien qui les rattache entre elles que ce sentiment obscur et permanent de la personnalité intime qui réside en je ne sais quel réduit mystérieux de l'encéphale. Ce sont des perceptions comme intérieures et subjectives. Nous aurons occasion de revenir sur la nature des perceptions pendant la vie fœtale, en parlant des perceptions du nouveau-né.

1. *Le cerveau, organe de la pensée*, chap. XIX, t. II, p. 1-13.

II

« L'esprit de l'homme, a dit Bacon, travaille sur une matière. » Les sensations, voilà la matière première de l'esprit, la cause déterminante de nos idées. Mais ce que l'on ne pourrait affirmer sur le témoignage des faits, c'est que les opérations intellectuelles sont engendrées, comme les idées, par les sensations. Si l'on considère les sensations comme un certain état des centres sensitifs, les idées comme des modifications particulières du centre intellectuel, et les différentes opérations comme des dispositions spéciales des organes spirituels, les unes et les autres aptes à se reproduire et à s'exciter mutuellement, par suite de l'habitude et de l'exercice, il reste à prouver, le scalpel et le microscope aidant, que la transformation de l'idée en attention, par exemple, produit une disposition moléculaire nouvelle et persistante dans les fibres et les cellules du cerveau. On n'a encore observé rien de pareil. « Mais ce qui ne laisse, dès à présent, aucun doute dans l'esprit de l'anatomiste et du physiologiste, c'est que le jeu de nos facultés est intimement lié à la perfection de l'instrument. Non seulement la moindre altération pathologique retentit sur l'intégrité des fonctions cérébrales, mais nous voyons celles-ci s'accroître à mesure que l'âge multiplie les fibres et les cellules cérébrales ou en complique les rapports. Sans doute, la science n'est point en mesure, dans ce nouveau dédale, de spécifier les fonctions de chaque fibre : elles se comptent par milliers; la plupart mesurent moins d'un millième de millimètre, il en est même qui sont à peine perceptibles pour nos meilleurs microscopes. C'est l'état de cet instrument chez l'enfant nouveau-né qu'il nous faudrait connaître [1]. »

La psychologie et la physiologie comparées, je l'ai déjà dit, ne peuvent guère nous renseigner sur l'état des centres perceptifs dans les premiers temps de la vie. Cependant les observateurs du cerveau prévoient le moment où l'expérience pourra ouvrir ce vaste champ à la pensée humaine. « Il serait très intéressant, dit Ferrier, de s'assurer si, chez un individu né aveugle, le centre visuel présente en ce qui concerne soit la forme des cellules, soit leurs opérations ou autre chose, des particularités différant de celles du cerveau normal. Si elles pouvaient être reconnues, nous ne serions pas loin de la connaissance des caractères propres à la base physique d'une

1. G. Pouchet, analyse du livre de M. Ribot sur l'*Hérédité* dans *Le Siècle*, juin 1873.

idée [1]. » De son côté, le docteur Tarchanoff a fait sur les centres nerveux, et surtout les centres psychomoteurs des animaux nouveau-nés et leur développement dans différentes conditions, des expériences dont je résume ici, d'après lui, les intéressants résultats. « Chez le lapin nouveau-né, le pavillon de l'oreille est fermé et ne commence à s'ouvrir, en forme d'une fente très mince, que dès le cinquième jour après la naissance. Les premières traces d'une fente entre les paupières apparaissent vers le dixième ou onzième jour; vers le douzième jour, les yeux sont parfaitement ouverts chez la plupart des lapins. Les centres psychomoteurs apparaissent ordinairement vers le douzième ou treizième jour après la naissance. Ce sont les centres moteurs de la mâchoire, et précisément les centres de mastication, qui se développent les premiers sur l'écorce grise du cerveau. Après ceux-ci apparaissent les centres des mouvements des pattes antérieures, et, trois ou quatre jours plus tard, ceux des membres postérieurs. Au seizième jour de la naissance, tous les centres psychomoteurs du lapin sont parfaitement développés. Un ordre presque identique du développement des centres psychomoteurs a été indiqué pour le chien par Soltman [2]. »

Que savons-nous sur l'état, chez l'enfant nouveau-né, du siège de la perception ou idéation, soit visuelle, soit auditive, soit même motrice? A peu près rien. D'abord, en ce qui concerne la vision, bien que les parties constituantes de l'appareil oculaire soient parfaitement développées, et bien que l'enfant ferme quelquefois les yeux sous l'action d'une vive lumière, comme il les ferme à tout instant, il est difficile d'en rien conclure quant à la vision. Dans les premiers jours de l'existence, l'immobilité des pupilles et de l'iris paraît indiquer l'insensibilité de la rétine à la lumière. Il est cependant probable qu'il distingue bientôt faiblement le jour d'avec la nuit; ce progrès peut être attribué, en général, à la fin de la première semaine. Quelques jours après, les yeux suivent la direction de la lumière et des flambeaux; mais toujours errants, si ce n'est quand il tette, ils ne se fixent sur aucun objet, ils ne suivent pas les mouvements, preuve qu'ils ne les distinguent pas plus qu'au moment de la naissance. On ne peut guère constater ce progrès, et encore très confusément, avant la fin de la quatrième semaine.

L'enfant passe-t-il de la surdité initiale à une audition quelconque par des degrés intermédiaires, ou par un saut brusque, son appareil

1. David Ferrier, *Les fonctions du cerveau*, p. 417.
2. Dr Tarchanoff, *Revue mensuelle de médecine et de chirurgie*, pag. 841, nov. 1878.

auditif se trouvant tout à coup assez développé pour remplir ses fonctions ? Nous l'ignorons aussi. Mais il est facile d'observer, dans la première quinzaine, une très grande impressionnabilité aux moindres bruits, quels qu'ils soient. L'enfant tressaille et cligne les yeux lorsqu'il entend le bruit soudain d'un choc, d'une porte fermée, d'un meuble dérangé, d'une voiture roulante, d'un éternuement, d'un éclat de rire, d'un cri, d'un chant élevé.

Pour ce qui est des perceptions musculaires, comme nous l'avons déjà dit, ébauchées sans doute chez le fœtus, leur progrès en nombre et différenciation est fort limité dans le premier mois. Les perceptions musculaires se rapportant à la motricité sont donc encore bien rudimentaires pendant cette époque. Cela ne veut pas dire qu'il en soit de même à l'égard des autres sensations musculaires, comme aussi des sensations cutanées. L'enfant, continuellement soumis à de nouvelles sensations de contact, de pression et de température, a pu déjà retenir et développer, sous les lois de l'intégration et la différenciation, quantité de perceptions dont le caractère propre et la combinaison ont déjà fait beaucoup pour la faculté de localisation des sensations à cause extérieure dans les différentes parties du corps.

Où est encore, vers le second mois, la connaissance des objets extérieurs? Et d'abord comment, à cette époque, l'enfant les voit-il?

Il convient peut-être de se demander si le petit enfant, à l'âge d'un ou même de deux mois, voit tous les objets situés dans le champ de vision. Y a-t-il pour l'individu une évolution progressive du sens des couleurs, comme Gladstone et Magnus veulent qu'elle ait eu lieu pour l'espèce? D'après la thèse soutenue par eux, le sens de la couleur ne se serait développé chez l'homme que depuis les temps héroïques, c'est-à-dire depuis trois mille ans environ. Les anciens ne distinguaient, avant Homère, la lumière qu'en tant que claire et colorée. Dans l'éducation progressive de l'organe, trois couleurs principales lui auraient été successivement révélées et lui seraient apparues dans l'ordre de plus ou moins grande réfrangibilité : ce sont le rouge, le vert et le violet. Dans la seconde phase de son développement, le sens de la couleur devint complètement distinct du sens de la lumière. Le rouge et le jaune avec leurs nuances, l'orangé compris, sont maintenant nettement distingués. Ce qui caractérise la troisième période, c'est qu'on y apprend à reconnaître les couleurs qui en fait d'éclat, n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre extrême, mais qui sont en somme des variétés du vert. Enfin, dans la quatrième phase de son développement, l'homme commence à discerner le bleu; cette phase dure encore, et même elle est peu

avancée pour certaines parties de l'humanité; nous-mêmes, à la lumière, confondons très facilement le bleu et le vert. M. G. Allen, au nom de l'évolution, a entrepris la réfutation de cette théorie de l'évolution historique; mais il reste toujours la question anté-historique : et la formation de l'organe visuel humain, tel qu'il existe aujourd'hui, et le développement du sens de la couleur ne peuvent s'expliquer que par une transmission héréditaire [1]. Nos plus immédiats ancêtres de l'âge préhistorique voyaient-ils les mêmes couleurs que nous? L'enfant les voit-il donc comme nous? Certains faits de l'ordre pathologique, donnant lieu à ce qu'on appelle les illusions de la vue, et en particulier le daltonisme, qui est si fréquent chez les adultes, pourraient donner lieu à supposer, vu la formation incomplète de l'appareil visuel et des centres optiques dans le nouveau-né, que l'enfant ne voit pas toutes les couleurs de prime abord, que le sens de certaines couleurs lui fait peut-être défaut, que ces lacunes sont variables suivant les individus, et dans chaque individu suivant les états physiologiques des organes, suivant les jours, les heures. Mais quelle donnée avons-nous pour établir cette hypothèse? Je crois, d'ailleurs, que la valeur de la distinction chromatique importe peu à la question qui nous occupe : la non-distinction d'une couleur n'implique pas nécessairement la non-perception de la lumière, et c'est par ses dégradations, par le plus ou moins d'intensité des perceptions de ce genre, que l'enfant débute.

Il est probable que le champ de vision ne s'ouvre pour lui que graduellement, et qu'il n'en saisit les diverses parties que selon qu'elles lui présentent une lumière plus ou moins intense. On se ferait une fausse idée de ses premières perceptions, si on l'assimilait à l'aveugle de Cheselden, qui ne percevait des différents objets placés devant ses yeux que comme un amas de couleurs répandues sur une surface plane. La vision binoculaire, dès qu'elle s'exerce avec l'accommodation régulière, produit la perception de l'étendue colorée, à deux dimensions, et ébauche l'idée de la troisième dimension. Les mouvements des objets rapprochés de l'enfant, qu'il touche et voit tout à la fois, font progresser assez lentement cette perception jusqu'à l'âge d'un mois et demi. Mais, vers l'âge de deux mois, commencent les progrès sérieux. D'abord l'enfant accorde un peu plus d'attention aux impressions qui le sollicitent. Ses fonctions tactiles et surtout musculaires, appuyées sur des centres plus développés,

1. Voir l'intéressant article de M. Espinas *Sur le sens de la couleur*, dans la *Revue philosophique*, n° 1, 1880.

apportent leur contingent de perceptions indispensables à celles de la vue. D'ailleurs, l'œil est plus mobile, les muscles en sont plus forts, il s'ouvre davantage : ce qui non seulement élargit le champ de vision, mais permet la formation graduelle des idées de localisation, de relief et de distance.

Que toutes ces idées soient encore bien confuses dans le cerveau d'un enfant de deux mois, c'est de toute évidence. Il a cependant déjà fait un grand nombre de ces expériences musculaires, qui sont la condition de formation de toutes les idées d'extériorité, et en particulier de la distinction entre l'extérieur et l'intérieur. De même que par la distinction de ses cris et des voix ou des bruits étrangers, l'enfant imagine bientôt, comme distincts de lui, des êtres capables de se faire entendre comme lui, de même les sensations musculaires des mouvements qu'il produit se distinguent pour lui de celles des mouvements qu'il ne produit pas, et cette distinction se corrobore par les sensations concomitantes de la vue, qui lui font voir ces corps étrangers en mouvement. Les progrès de sa motilité amènent donc ceux de ses idées sur l'existence séparée des choses, en même temps que sur leurs formes, leurs relations et leurs distances. A trois mois, la mobilité des yeux, du cou, du bras, s'est accrue ; de là une foule de sensations musculaires combinées à des sensations visuelles, dont le résultat est une distinction plus nette de toutes les idées dont nous parlons. Il commence aussi à avoir le discernement, je ne dis pas l'appréciation, du poids, qui appelle en jeu le sens musculaire de l'effort, et surtout, si l'on en croit Ferrier, le sentiment des contractions des organes respiratoires.

Marie, à trois mois et demi, distingue déjà plusieurs parties de son corps. Quand sa mère lui demande : « Où sont tes petons ? » elle promène d'abord à droite et à gauche ses yeux incertains, et bientôt, penchant son cou, elle les dirige vers ses pieds. Elle en fait autant pour sa robe, qu'elle paraît prendre pour une partie de sa personne. Elle joue avec sa mère, elle la caresse : celle-ci approchant sa joue, la petite, de ses maladroites mains, touche, palpe, saisit le visage maternel, avec une intention évidente de marquer sa tendresse. Elle jase aux fleurs, selon l'expression de sa mère. Elle est passionnée pour les couleurs, surtout pour les plus vives. Lui montre-t-on une image coloriée, elle fait deux ou trois soubresauts, et, sans pour cela perdre le sein, elle tend ses frémissantes mains vers la gravure. Bientôt, elle lâche le sein, et, haletante de désir ou de plaisir, l'œil fortement attentif, le visage tout épanoui, poussant de petits cris d'oiseau, elle cherche à manier le bel objet, elle le saisit à deux mains, le froisse et l'admire, sans y rien voir que les

couleurs agréables. Elle jase aussi aux oiseaux, qu'elle connaît bien. Non seulement elle se tourne du côté de la cage, quand le serin chante. Mais si, l'oiseau ne chantant pas, sa mère lui dit : « Où est le coco ? Écoute coco, » elle tourne aussitôt ses yeux vers la cage.

Elle comprend, à l'air du visage, au ton de voix, qu'on la réprimande : alors son front se plisse, ses lèvres se crispent convulsivement, font un instant la moue, ses yeux s'humectent de larmes, elle est près de sangloter. Elle est très sensible aux caresses, elle rit et joue avec quiconque rit ou joue avec elle. Mais elle est d'une jalousie extrême. Quand on place un enfant à côté d'elle sur le sein de sa mère, ou que celle-ci embrasse sa sœur aînée, Marie reste un moment les yeux fixes, sa bouche se contracte, ses yeux se mouillent, elle sanglote, et tournant brusquement sa tête de côté, pour ne pas voir sa rivale, elle garde pendant quelques secondes cette attitude malheureuse.

Elle agit de même lorsque sa mère donne à sa sœur ou que celle-ci prend sur la table le biberon, avec lequel sa mère l'allaite en partie. Mais, quand sa mère lui prend le biberon ou fait mine de le porter à sa propre bouche, la petite jalouse ne s'en intrigue point, comme si son égoïsme n'existait point pour sa mère.

Voici un autre enfant, d'un autre sexe, d'un autre tempérament et d'un autre caractère. Georget a sept mois. A peine arrivé dans ma chambre, son attention est vivement excitée par les mouvements bruyants d'un moineau qui sautille dans sa cage tout auprès de la fenêtre. Ensuite, il regarde pendant trois minutes, immobile, avec un intérêt sérieux, un chat accroupi aux pieds d'un fauteuil : il a vu souvent des chats. Mais le moineau a poussé de petits cris, et Georget cherche de tous côtés, ne sachant pas d'où provient le bruit agréable qu'il entend. Je l'appelle par son nom de Georget, et, quoiqu'il n'ait jamais entendu ma voix, il me sourit très agréablement. Il ne tarde pas à tendre ses bras vers un bouquet de fleurs, que j'ai placé non loin de lui ; le plaisir qu'il éprouve à le regarder est visible, mais ne se manifeste pas par ces bonds, ces cris et ces élans de joie, que j'ai déjà remarqués chez Marie et chez plusieurs enfants de son âge, dans des circonstances semblables.

Georget est un gros et grand garçon issu d'Alsaciens, joufflu, grave, lent et entêté, tandis que la petite Marie est une mince, pâle, vive et frétillante poupée parisienne. — Dix jours après sa première visite, Georget a fait une seconde pose devant moi. Cette fois, il fait des soubresauts joyeux, à l'adresse de mon chat qui rôde autour de nous. Il se jette aussi en avant, pour saisir une assiette qui se trouve au milieu de la table ; je lui permets de s'étendre sur la table et de

toucher l'assiette; il la manie avec force gestes de plaisir, et son visage exprime aussi une joie excessive. Bientôt, moi la soutenant aux trois quarts, il la porte à sa bouche, comme il fait de tous les objets avec lesquels il entre en connaissance. Sa grand'mère l'a nourri au biberon. J'ai remarqué chez lui, comme chez beaucoup d'autres enfants, une tendresse toute particulière pour sa nourrice. Dès qu'il tient un objet désiré, lorsqu'il éprouve un plaisir qui n'est pas celui de manger, il se tourne en riant du côté de sa grand'mère, comme si sa joie avait besoin d'être partagée, pour être complète. Ou bien ne faut-il voir là qu'une association toute machinale, l'enfant n'ayant jamais éprouvé quelque joie, que sa grand'mère ne fût là pour en prendre sa part ?

Chez un enfant de trois mois et demi, nous remarquons donc la distinction d'un grand nombre d'idées essentielles, mais quelques-unes encore bien vagues et indéterminées. Il se distingue de sa mère, de sa grand'mère, de sa sœur, de moi, de l'oiseau, de la cage, du chat, de la table, de l'assiette, etc. Mais, même à sept mois, l'enfant voit les détails saisissants plus que les ensembles; il les voit par une sorte d'abstraction imaginative, qui lui fait arriver les perceptions extérieures comme par morceaux de couleur. Il n'a qu'une appréciation imparfaite de la distance et du poids : l'objet un peu éloigné doit être particulièrement sonore ou vivement éclairé pour que sa curiosité, même excitée par l'utilité, s'y attache; il veut saisir l'objet avant qu'il soit à la distance voulue; il prend à pleine main, et comme s'il s'agissait d'un corps compacte et assez lourd, une simple feuille coloriée. Il distingue bien un biberon d'après sa forme et sa couleur; mais il compare si peu, qu'il saisit avec le même entrain un biberon plein et un biberon vide. A sept mois, il compare mieux et il paraît avoir déjà des perceptions visuelles associées à des idées de genre : la forme et la couleur d'uue pomme de terre, d'un morceau de pain, d'un gâteau, d'un fruit, les lui font promptement distinguer au point de vue de leurs qualités sapides. A un an, à deux ans, sa curiosité s'étant développée par l'exercice, par la facilité et le besoin d'émotions toujours nouvelles, par l'accroissement de ses forces musculaires et surtout de ses facultés de mobilité et de locomotion, il compare et distingue encore beaucoup plus. Toutes les idées de situation, de figure, de relief, de distance, de poids, se sont perfectionnées au point de se rapprocher, dans beaucoup de cas, des mêmes idées chez un adulte. Mais que d'illusions, dont il a quelquefois conscience, lui causent encore ces perceptions qui mettent en conflit les sensations actuelles de la vue et les jugements acquis d'extériorité ! Il faudra encore de nombreuses expériences, de nom-

breuses erreurs, des déceptions vraiment ressenties, pour qu'il arrive à la connaissance sommaire du monde extérieur tel qu'il apparaît à l'œil de l'adulte. A vrai dire, cette connaissance n'a pas de limites, ou du moins, par la science, elles peuvent être sans cesse reculées pour l'adulte.

BERNARD PEREZ.

LE MONISME EN ALLEMAGNE

(*Fin*) [1].

III. Hartmann.

Edouard de Hartmann eut l'un des premiers et de bonne heure le sentiment très vif des contradictions et des lacunes du monisme de Hæckel et de ses disciples. Egalement ouvert et attentif aux enseignements de la science et de la philosophie, non moins intelligent et respectueux des doctrines du passé que des découvertes du présent, dégagé de toute entrave d'écoles ou de profession dans l'expression de ses préférences et la satisfaction de sa multiple curiosité, il entreprit, à son tour, de montrer que les données de la science ne sont pas incompatibles avec celles de la métaphysique. Il ne vise à rien moins qu'à mettre d'accord les intuitions *à priori* des fidèles de l'idéalisme absolu et les hypothèses laborieusement édifiées sur l'observation et le calcul des théoriciens du mécanisme et de l'évolution. Comme il s'attache à l'établir dans sa *Triade philosophique du* XIXe *siècle* [2], il prétend faire revivre dans son système les conceptions originales de Hegel, de Schelling et de Schopenhauer et ne rien sacrifier de l'héritage des grands penseurs d'autrefois aux conquêtes inespérées du présent, aux promesses séduisantes de l'avenir. Il croit que l'analyse de la connaissance [3] donne raison à la fois aux exigences diverses, mais non contradictoires du réalisme scientifique et de la spéculation transcendante. Si, parmi les philosophies disparues, il s'attache de préférence à celle de Schopenhaner, ce n'est pas seulement parce que les conclusions pessimistes de cet auteur répondent aux dispositions morales de son propre esprit, mais parce que la doctrine qu'il professe que la pensée consciente n'a qu'une vérité purement subjective et ne voit dans l'intelligence

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.
2. Ed. v. Hartmann's, *Gesamm. Studien und Aufsaetze* (4e partie). *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts* (Berlin. Duncker, 1876).
3. Hartmann's *Kritische Grundlegung d. transcend. Realismus.*

qu'une fonction du cerveau est plus favorable que toute autre aux entreprises du mécanisme scientifique et de la psycho-physique.

L'épigraphe même de l'ouvrage capital de M. de Hartmann, la *Philosophie de l'inconscient*, ne présente-t-elle pas la doctrine comme un ensemble de « résultats spéculatifs obtenus par la méthode inductive des sciences de la nature? » Il n'en faudrait pas conclure assurément que, à l'exemple de Hæckel, M. de Hartmann confond la spéculation et la science ce serait oublier les pénétrants et ingénieux écrits, comme les articles sur la science et la philosophie, sur Ernest Hæckel et surtout comme la deuxième édition de *L'Inconscient du point de vue de la physiologie, etc.* où M. de Hartmann proteste contre l'assimilation des principes et des méthodes du mécanisme et de la spéculation, ce serait méconnaître complètement l'originalité de sa tentative, qui est justement de les réconcilier, non de les identifier. Il n'en ressort pas moins évidemment que sa philosophie non seulement ne veut pas ignorer, mais qu'elle entend bien faire tourner à son profit toutes les découvertes de la science récente. M. de Hartmann ne peut aspirer, comme Hæckel, à continuer la série de ces penseurs, à la fois savants de profession et philosophes qui semblait s'être interrompue à Kant. Mais, s'il n'est pas mêlé directement aux recherches spéciales de la science, aux luttes de ses représentants, il n'en garde que plus de liberté dans l'étude, que plus d'impartialité dans le jugement. Il interroge à la fois les physiciens et les physiologistes, les historiens de la nature et ceux de la société, les naturalistes et les philologues.

Tous ses écrits témoignent de son infatigable et multiple curiosité. Il suit d'un œil attentif les progrès, les modifications des doctrines; et la philosophie s'efforce de demeurer assez compréhensive assez souple pour s'accomode aux exigences diverses de ces incessantes transformations successives. On en trouve la preuve dans les corrections et les additions qui signalent chaque nouvelle édition de son grand ouvrage, la *Philosophie de l'Inconscient* et tout particulièrement dans l'appendice considérable de la septième. Il faut également citer les courtes, mais substantielles notices sur Hæckel et la doctrine de l'évolution en Allemagne, sur la force vitale, sur la psychologie ethnographique de Lazarus, sur Schopenhauer et la théorie des couleurs, sur l'atomisme et le dynamisme, que M. de Hartmann a réunies dans la troisième partie de ses *Etudes et essais* [1]. Mais il convient surtout de mentionner l'important opuscule *Vérité et erreur*

1. *Gesamm. Stud. u. Aufsaetze* (3e partie).

du darwinisme et *L'Inconscient du point de vue de la physiologie et de la théorie de la descendance.*

On sait la singulière fortune de ce dernier ouvrage. Paru d'abord sous le voile de l'anonyme; rendu célèbre par une solennelle déclaration de Hæckel, qui se ralliait à la métaphysique la philosophie de l'Inconscient sous cette forme nouvelle; successivement attribué à Zöllner et à Hæckel lui-même; opposé malicieusement au livre de M. Hartmann, comme l'œuvre d'un disciple supérieur au maître par la conséquence de la doctrine et la sûreté des connaissances; et publié tout à coup en 1877, lors de la deuxième édition, sous le nom de M. de Hartmann lui-même, le véritable auteur : ce curieux ouvrage démontre victorieusement, par les malentendus même auxquels il a donné naissance, que les principes, les méthodes, les découvertes et le langage même de la science n'avaient pas de secrets pour M. de Hartmann, et que ce n'était ni faute de les connaître, ni faute de les entendre, qu'il lui arrivait de s'en écarter ou même de les contredire dans ses autres ouvrages. Comme Platon dans le *Parménide*, M. de Hartmann avait pris et joué momentanément le personnage de l'adversaire. Jamais la cause du mécanisme scientifique n'avait été soutenue avec plus de force et de conséquence; mais jamais aussi l'insuffisance et la pauvreté de la doctrine ne s'étaient plus clairement manifestées. L'ironie de cette apologie insidieuse échappait naturellement aux regards prévenus des matérialistes : mais la leçon n'en fut que plus décisive lorsque l'auteur vint se charger lui-même de dissiper l'illusion et de compléter la démonstration.

Les savants en tout cas, ne pouvaient contester que la nouvelle philosophie de la nature, exposée par M. de Hartmann, fût sortie d'un commerce assidu et intelligent avec toutes les sciences du temps. Et, quelles que soient les erreurs de détail qu'on y peut relever, le philosophe a bien voulu sincèrement s'instruire à l'école de la science, et a pris au sérieux l'épigraphe de son livre.

L'activité inconsciente, dont M. de Hartmann analyse curieusement les effets dans la vie corporelle et dans la vie de l'esprit, chez l'animal et chez l'homme, qu'il suit comme dans une marche ascendante, depuis les fonctions physiologiques, les actes réflexes ou instinctifs et les mouvements volontaires, jusque dans les facultés supérieures de la vie intellectuelle, et ces puissances obscures et souveraines, qui font et défont la trame de la pensée comme celle de l'existence, sont-elles autre chose que les forces naturelles ou sociales dont les sciences biologiques et historiques de notre temps s'appliquent à surprendre les secrets et à fixer les lois? M. de Hartmann n'avait donc qu'à prêter l'oreille aux

renseignements de la physiologie nerveuse avec un Jean Muller et un Helmholtz, à ceux de la physiologie cellulaire avec Schleiden et Virchow, ou de la psycho-physique avec Fechner et Wundt, aux découvertes de la zoologie comparée entre les mains de Darwin et de Hæckel. D'un autre côté, la linguistique avec Bopp et Schleicher et Steinthal, l'ethnologie avec l'école de Lazarus, l'histoire enfin par les mille voix érudites ou éloquentes du siècle lui enseignaient que l'évolution des sociétés humaines, comme celle des organismes, n'est l'œuvre ni du caprice ni de la réflexion et que la spontanéité des individus obéit dans un cas comme dans l'autre aux lois cachées d'une volonté supérieure.

En empruntant ainsi à toutes les sciences du temps les matériaux de sa philosophie de la nature et de sa philosophie de l'esprit, Hartmann ne fait que développer les principes et la méthode du monisme, et son Inconscient ne paraît pas différer du principe mystérieux invoquée par Hæckel sous le nom de Nature.

Mais Hartmann ne se borne pas à étendre l'œuvre de son devancier, il la veut corriger et en faire disparaître les lacunes et les contradictions. Il a démêlé sans peine tout ce que les définitions de la matière, de la vie, de l'espèce, de l'esprit ont d'incertain et de contradictoire dans la philosophie de Hæckel. Son ambition est de montrer que l'expérience sur tous ces points bien interprétée et l'application rigoureusement scientifique de l'induction et de l'hypothèse suffisent à autoriser ou du moins encouragent les affirmations du monisme et que la science n'est pas responsable des hésitations et des inconséquences des premiers interprètes du monisme.

Hæckel a eu tort de ne pas se prononcer avec décision sur l'essence spirituelle des éléments derniers de la réalité, sur l'association du mouvement et de la sensation au sein de chaque atome. Il n'avait qn'à prêter l'oreille aux enseignements de la physique moderne pour apprendre que la notion mathématique de l'atome disparaît chaque jour devant elle du point dynamique ou du centre indivisible de force.

Et, puisque chacune des monades de la moderne chimie agit et réagit suivant les lois d'un rigoureux mécanisme, on doit conclure qu'une raison mathématique préside, bien qu'inconsciente, à tous leurs mouvements. Il faut donc reconnaître partout avec Leibniz, sous l'apparente inertie de la matière, les énergies intelligentes qui l'animent et la meuvent. Qui nous empêche de supposer avec un éminent mathématicien, Zöllner, que ces ouvriers obscurs de la nature ont une vague conscience de l'activité qu'ils déploient, et que les phénomènes mécaniques de l'attraction ou de la répulsion

moléculaires ne sont que les manifestations extérieures de l'affinité ou de l'antipathie secrètes des êtres élémentaires?

Rien n'interdit de croire que la grande loi qui régit toutes les combinaisons de la matière, le principe de la plus petite dépense d'énergie pour la plus grande somme de travail mécanique correspond dans les consciences rudimentaires des atomes physiques au besoin de réaliser le plus grand accord possible des activités individuelles, ou encore d'échapper ainsi à la souffrance qui naît des conflits mutuels. C'est ainsi que, par une distribution de mieux en mieux ordonnée de l'énergie universelle, l'ordre ou la beauté du monde et la félicité des êtres croissent dans la même proportion.

Sans doute, les sens ne nous apprennent rien sur cet instinct et sur cette sensibilité des atomes. Mais la science elle-même ne nous apprend-elle pas à nous défier de la portée de nos organes, qui ne perçoivent dans l'infinie diversité des manifestations du mécanisme universel que quelques rares modes du mouvement, ceux qui sont le mieux accommodés à la grossièreté de nos organes ou même de nos instruments? la science n'est-elle pas obligée encore de reconnaître que, atteignît-elle tous les mouvements, la sensation et la pensée échapperaient encore à la prise de nos organes. Nous ne jugeons, en effet, de la pensée des autres êtres que sur la foi des analogies extérieures qu'ils présentent avec nous, et nous sommes portés à croire que la vie psychique est absente là où toute analogie de forme et de mouvement entre eux et nous fait défaut.

Mais s'il paraît malaisé d'étendre aux atomes le sentiment même sous sa forme la plus fugitive, la plus rudimentaire, la science nous peut aider à le découvrir dans des régions presque aussi obscures, aussi éloignées de la portée de nos sens que le monde imperceptible des atomes. Elle nous permet de suivre dans une progression descendante depuis l'homme jusqu'au plus infime animal les manifestations de la sensibilité et de la volonté : elle les découvre partout associées à la substance nerveuse, non seulement dans le règne des vertébrés, mais dans celui des invertébrés; elle nous la découvre dans l'activité des centres inférieurs, aussi bien que du centre directeur du cerveau. Et, là même où la substance nerveuse fait défaut, elle n'hésite pas avec Cl. Bernard à faire de la sensibilité une propriété du tissu vivant, aussi bien que chez les végétaux que chez les animaux. Enfin elle réduit, par un dernier et suprême effort, toute l'activité des organismes à celle des cellules : et comme les cellules sont plus compliquées en structure que certains organismes, auxquels cependant on est bien obligé d'accorder la sensibilité et la vie, qui s'oppose à ce que de la spécialité, de la complexité

même des fonctions de la moindre cellule, on n'induise la présence d'un principe directeur, doué d'intelligence et de sensibilité au sein de chacune d'elles. Un cartésien pourra seul protester contre la légitimité de pareilles inductions et séparer violemment l'homme du reste de la nature, en n'accordant qu'à lui seul la pensée et même le sentiment. Mais le bon sens et la logique ont depuis longtemps fait justice de ce mécanisme aussi inconséquent qu'intempérant de Descartes. On a démontré sans peine qu'appliqués à la rigueur les principes du mécanisme conduiraient à traiter tous les êtres comme de pures machines, aussi bien nos semblables que les animaux : car la vie psychique des autres hommes, après tout, ne se manifeste directement à aucun de nos sens, pas plus que celle du plus obscur des infusoires, et l'analogie seule peut combler l'abîme qui sépare entre elles les consciences des divers êtres. Un cartésien conséquent qui refuse de partager la foi instinctive que le genre humain accorde sur ce point aux inductions de l'analogie doit s'interdire aussi rigoureusement de parler de la pensée de son voisin que de celle des autres êtres. Il suffit d'indiquer cette conséquence du système pour en faire justice. L'analogie, une fois rétablie dans ses droits, il n'est plus permis d'en limiter arbitrairement l'usage, comme l'avait si bien entendu Leibniz, et nous nous trouvons obligés de répandre libéralement la vie et la conscience, sous des formes infiniment variées sans doute, partout où nos sens nous découvrent des causes de mouvement, des principes d'action, des substances en un mot.

L'expérience aidée de l'induction et de l'analogie, la science, au sens large du mot et non plus seulement la science réduite arbitrairement par les cartésiens au pur mécanisme, suffit donc à confirmer les antiques intuitions des poètes et des métaphysiciens sur la vie universelle de la matière. Le problème de l'origine de la vie et de la conscience se présente désormais à nous sous un aspect nouveau. La vie et le sentiment sont les attributs de toute substance et demeurent partout associés au mouvement, qui n'en est que la manifestation extérieure. Mais nous donnons le nom de vivants et de conscients aux êtres en qui l'organisation et le sentiment sont plus accusés. Tout se ramène à des différences du degré, comme dans le monde des monades de Leibniz. On comprend que, de ce point de vue, Hartmann suive avec une vive sympathie toutes les tentatives de la chimie organique, pour éclairer le passage de ce que nous appelons la pure matière à la substance organisée, et de celle-ci à l'individu organique. Que le savant réussisse ou non à faire sortir de ses alambics non pas l'*homonculus*, que rêvait l'impatiente curiosité du docteur Faust, mais simplement le germe, la cellule d'un organisme inférieur : les

données toujours provisoires et défectueuses de notre expérience à la fois progressive et limitée ne sauraient, en tout cas, prévaloir contre les inductions auxquelles l'analogie nous conduit. Nous n'éprouverons aucune peine à reconnaître avec M. Pasteur que, dans l'état actuel de notre terre, le vivant ne provient que d'un vivant antérieur : *omne vivum ex ovo;* mais rien ne démontre que des conditions plus favorables n'ont pas autrefois fait sortir la vie de la pure matière; ou plutôt, nous ne devons pas hésiter à croire qu'il en a dû être ainsi et que la matière, aux âges primitifs, comme Kant l'a pressenti lui-même dans une de ses plus grandioses hypothèses, était comme la matrice universelle où s'élaboraient spontanément les formes de la vie.

Le problème de la conscience ne se résout pas moins aisément, du point de vue du monisme. La vie est partout, et la conscience se rencontre partout où se déploie la vie; mais nous ne donnons le nom de conscience qu'à cette forme supérieure que le sentiment de l'individualité atteint chez l'homme et dont la mémoire et la réflexion semblent les conditions essentielles; expliquer l'origine de la conscience ainsi entendue, c'est déterminer les causes qui favorisent ou contrarient le souvenir, le retour de la pensée sur elle-même, et la vivacité des impressions sensibles. La physiologie nerveuse, l'étude des lois qui régissent les phénomènes, l'activité cérébrale et ceux de la vie de relation peut seule nous livrer les secrets de la formation de la conscience psychique, et l'on sait tout ce que la psycho-physique de notre temps a rencontré de découvertes précieuses dans cette voie trop longtemps inexplorée. Sans doute, lors même que l'œuvre de la science serait terminée et l'explication psycho-physique poussée à ses dernières limites, il resterait toujours à nous demander d'où vient non plus le phénomène spécial de la conscience humaine, mais le fait universel et primitif de la conscience. D'où vient que la conscience esi inséparable de l'être, et comment l'être, qui est au fond identique et un, se différencie-t-il, s'individualise-t-il sous la forme de la conscience? Mais c'est là une question transcendante, qu'il convient de réserver à la métaphysique. Il ne faut pas indiscrètement mêler, pas plus dans le monisme qu'ailleurs, les problèmes que relèvent de la science et ceux qui sont du domaine de la pure spéculation.

On peut affirmer, dans le même sens, que l'expérience n'a pas de moindres lumières à nous fournir sur la formation de l'esprit que sur celle de la conscience. L'esprit, c'est-à-dire la pensée élevée à la dignité de la raison, l'individu parvenu à la pleine conscience de sa liberté, n'est que le terme le plus élevé du développement dont

la conscience est susceptible; comme dirait encore Leibniz, c'est la forme la plus haute sous laquelle la puissance perceptive qui est commune à tous les êtres se manifeste à nous dans la série des vivants. De même que l'être s'élève graduellement de la sensibilité confuse des êtres infimes à l'intelligence des animaux supérieurs, de même, entre l'animal et l'homme civilisé, la transition est établie par la barbarie des races. La raison de l'homme d'aujourd'hui est l'héritage des siècles et le produit d'une longue évolution. Hartmann accepte toutes les conséquences de la théorie de la descendance. Nos instincts et nos idées innées ne sont en grande partie que des habitudes séculaires d'agir et de penser et résultent des expériences accumulées dans la suite des générations. Mais ni l'association ni l'hérédité opérant sur les données de l'expérience n'expliquent le tout de l'esprit humain.

Et la théorie de l'évolution ne rend pas compte des principes primordiaux, qui constituent l'essence propre de la raison théorique et pratique, et qui marquent dans l'homme la spontanéité initiale de sa nature et font de sa pensée une manifestation supérieure et originale de la puissance créatrice.

La science, en un mot, n'épuise pas, avec les formules du mécanisme évolutioniste, l'explication de l'esprit; le cœur et l'intelligence de l'homme tirent directement de l'Inconscient éternellement et partout agissant l'amour du bien et l'intuition de l'absolu, les principes transcendants, qui sont la racine même de la vie rationnelle. Et ce n'est pas assez dire : l'intervention de l'inconscient est nécessaire pour expliquer non seulement les attributs spécifiques de la conscience humaine, mais encore les dons supérieurs qui caractérisent les hommes providentiels et les individus de génie. Ainsi Hartmann, qui vient de faire si large la part du mécanisme, ne se montre pas moins préoccupé d'en marquer fortement les limites et n'hésite pas à professer que l'esprit souffle où il veut.

Le même sentiment très vif de la portée et aussi des bornes du mécanisme évolutioniste inspire le jugement général qu'il porte sur la théorie transformiste. Il admet volontiers la filiation des espèces et ne croit pas qu'on puisse faire trop grande la part de la sélection et de l'hérédité. Mais, outre qu'il montre très bien que les lois de la théorie évolutioniste ne sont pas des principes rigoureusement mécaniques et qu'elles ne s'appliquent pas aux modifications morphologiques, il soutient énergiquement que la sélection et l'hérédité ne suffisent pas à rendre compte de la variation et de la permanence des espèces. Il faut admettre à l'origine, et pendant la période de formation de chaque espèce nouvelle, l'intervention constante de

l'Inconscient ou de la puissance créatrice. Ce qu'on appelle le mécanisme de l'évolution n'est qu'un moyen de simplifier la nature et de réduire le nombre de ces interventions, et d'atteindre, comme il convient à la sagesse suprême, la plus grande richesse d'effets avec la plus grande économie de force.

Dans tout ce qui précède, Hartmann nous apparaît aussi préoccupé que Hæckel de faire servir à sa philosophie les enseignements multiples de la science contemporaine ; mais il ne se fait pas illusion, comme son devancier, sur l'insuffisance des inductions tirées de l'expérience, et insiste sur la nécessité de joindre les principes téléologiques aux principes scientifiques dans l'explication des choses.

Il se trouve par là même obligé de montrer que cette diversité des principes de la connaissance ne compromet en rien le sens et la vérité du monisme, et de chercher dans une doctrine métaphysique compréhensive la conciliation des prétentions et des méthodes différentes du mécanisme et de la finalité. Ici, Hartmann se montre aussi intelligent de toutes les grandes philosophies du passé que nous l'avons vu tout à l'heure familier avec les inventions multiples de la science moderne. Et là s'accuse l'incomparable supériorité de son entreprise philosophique sur celle de Hæckel.

La métaphysique est destinée, chez lui comme chez Leibniz, à faire cesser le désaccord des causes efficientes et des causes finales, qui persiste à travers la cosmologie et l'anthropologie de Hæckel, et contredit les fières déclarations de son monisme.

Hartmann professe résolument avec Leibniz l'analogie universelle et avec Spinoza l'unité de la substance. En cela, il ne fait que continuer l'enseignement des penseurs de sa race, des maîtres de la philosophie de l'identité. Mais il entend démontrer comme une nécessité logique de la pensée ce que Hæckel se contente d'affirmer comme une hypothèse favorable à la science ou comme une sorte d'intuition poétique. Le Dieu transcendant du théisme est relégué parmi les conceptions chimériques et contradictoires, dont la dialectique de Kant a définitivement fait justice. L'évolution de la nature est celle même de l'absolu ; et tous les mystères de la vie et du monde ne s'éclairent que pour l'œil qui sait pénétrer les secrets de l'essence absolue. L'absolu n'est plus comme chez Hegel raison pure ou chez Schopenhauer volonté pure : il est à la fois logique et volonté, et voilà pourquoi partout l'idée et la volonté se rencontrent associées dans l'univers ; voilà pourquoi l'action et l'intelligence ne font défaut à aucun être, pourquoi l'inertie et l'étendue ne sont, comme la matière, que des apparences, que des phénomènes. Mais l'activité de l'absolu est une activité inconsciente ou, si l'on aime mieux, supra-

consciente, bien que souverainement sage et toute-puissante ; la conscience suppose la distinction d'un moi et d'un non-moi, qui ne saurait se rencontrer au sein de l'unité absolue. C'est à cette action éternelle de l'Inconscient qu'est suspendue l'activité éphémère des créatures; c'est à la clarté inaltérable de cette intelligence qui ne se connaît pas sous la forme du moi que s'allume la flamme vacillante des consciences individuelles.

Le passage de l'être absolu à la conscience n'est pas, comme dans la doctrine de Hegel, la fin suprême de l'évolution universelle. Bien loin de constituer une perfection, la conscience exprime et mesure à ses degrés successifs la scission de l'être infini d'avec lui-même et les souffrances qui accompagnent cette scission ; mais en même temps elle prépare la fin de cet état anormal, en éclairant l'individu sur les suites funestes de la discorde que la création a fait éclater entre la raison et le vouloir. Elle prépare ainsi les individus à devenir les libérateurs de l'être éternel. Le monde est donc l'œuvre d'une raison parfaite et d'une volonté aveugle : tout ce qu'il renferme de bon vient de la première; il doit à la seconde tous les maux qui l'affligent. Il justifie ainsi l'optimisme de Leibniz et le pessimisme de Schopenhauer; il est le meilleur des mondes possibles, tout en ne valant rien, puisque le néant lui est infiniment préférable.

Ces étranges conceptions sur l'origine, la fin et l'essence des êtres sont assez connues pour que nous n'ayons pas à nous y arrêter plus longtemps. Ce qu'il importe de faire remarque ici, c'est qu'Hartmann prétend bien trouver dans l'expérience la justification de sa métaphysique. Comme les théories sur la nature et sur l'homme, la métaphysique de Hartmann invoque l'expérience à l'appui de ses doctrines. Sans doute elle prétend bien dépasser les choses sensibles et atteindre le principe même de la réalité ; mais les faits ne s'adaptent si bien à ses explications que parce qu'elle a commencé par s'adapter elle-même aux faits.

L'Inconscient, elle l'a cherché et rencontré dans le monde, avant de le concevoir comme un principe indépendant du monde. L'Un-Tout de Hartmann, ainsi que la substance de Spinoza, c'est la nature, telle qu'elle se manifeste, à nous comme *natura naturans*, c'est-à-dire comme le fonds immuable d'où sort et où rentre toute diversité, et que nous retrouvons, sous les formes mobiles des existences phénoménales, constante dans son énergie, imperturbable dans ses lois. L'inépuisable activité, la sagesse infaillible qu'elle déploie dans ses productions deviennent sous un autre nom, le vouloir et l'idée de l'absolu. Et, si la conscience est étrangère à l'Un-Tout, c'est qu'elle l'est à la nature envisagée dans son ensemble et dans son fond. Le

dualisme des attributs divins que Hartmann soutient à l'encontre de Hegel et de Schopenhauer, l'opposition de la raison et de la volonté au sein de l'absolu, ne fait que traduire, en langage métaphysique, une vérité d'expérience qu'aucune psychologie n'a méconnue et qu'exprime la distinction traditionnelle de la chair et de l'esprit, des sens et de la raison, de l'égoïsme et du devoir. Hartmann sans doute avec Schopenhauer transforme en une opposition radicale et permanente ce que les écoles antérieures n'envisagent que comme un désordre passager. Mais il croit bien que les faits ici encore lui donnent raison. Ce qui le prouve, selon lui, c'est que la volonté humaine est incapable de se connaître; c'est qu'elle veut une chose, alors qu'elle en croit vouloir une autre; c'est qu'elle se consume vainement à la recherche du bonheur, malgré les leçons de la raison, qui lui démontre l'illusion de sa poursuite.

La science de la nature, l'étude du cœur humain, voilà les arguments de fait que Hartmann invoque à l'appui des théories de sa métaphysique sur l'inconscience de l'Un-Tout, sur le dualisme de la volonté et de la raison au sein de l'absolu.

Son pessimisme métaphysique et moral lui-même, j'entends la doctrine qui soutient que le monde est mauvais et que le devoir des volontés individuelles est de travailler à l'anéantir, prétend bien aussi s'autoriser de tous les enseignements de l'expérience et de la vie. La nature ne nous crie-t-elle point par toutes les voix du monde vivant que le bonheur est l'aspiration essentielle des êtres; et en même temps ne démontre-t-elle pas avec une irrésistible évidence par les mécomptes et les souffrances sans nombre des créatures que le bonheur est inconciliable avec la vie, avec l'existence? Cette conclusion suprême de sa doctrine, Hartmann revendique pour elle la même certitude que pour toute autre généralisation scientifique. Il analyse curieusement toutes les conditions et les formes de l'existence; il dresse minutieusement le bilan des plaisirs et des peines de la vie, et ne doute pas, malgré les objections de psychologues comme Horwicz, que ses analyses et ses mesures aient toute la précision des opérations analogues de la science.

On le voit, Hartmann ne présente avec tant de confiance au public les conceptions les plus paradoxales, les plus hasardeuses de sa métaphysique, que parce qu'il les croit mieux étayées que celles de ses devanciers sur les témoignages multiples de l'expérience. Son monisme veut répondre ainsi aux exigences de la pensée contemporaine, qui n'admet plus décidément que la spéculation et les faits puissent se contredire.

Cette conception nouvelle des rapports de la métaphysique et de la

science, qui est l'âme même du monisme, inspire les pages consacrées par Hartmann à la théorie de la connaissance dans ses divers écrits, dans la 3e partie des *Etudes et essais*, dans les remarques générales de la 2e édition de *L'Inconscient du point de vue de la physiologie et de la théorie de la descendance*, dans l'*Essai sur le réalisme transcendantal*, enfin en plusieurs passages de la *Philosophie de l'Inconscient*, surtout dans l'introduction du livre et au chapitre sur l'Inconscient dans le mysticisme. Hartmann a trop vécu à l'école des grands dialecticiens pour s'égarer et se complaire, comme Hæckel, dans la confusion des principes et des méthodes. Il sait quelle différence sépare la connaissance scientifique et la spéculation, l'analyse et la synthèse. Mais il soutient que ces deux voies se rejoignent et que les intuitions *à priori* des grands philosophes ne font que devancer et préparer les découvertes de la science. C'est que le même Inconscient inspire le génie des métaphysiciens et gouverne la marche de la nature, et qu'il révèle aux uns les lois qu'il impose à l'autre. L'unité de l'être garantit l'unité de la connaissance; les voies qui conduisent à la vérité sont diverses, mais la vérité est une. Hartmann n'admet pas plus que Hæckel que la métaphysique puisse avoir un autre objet que la science. Sans doute la métaphysique étudie le réel dans son principe et *sub specie æternitatis*, tandis que la science l'envisage dans ses manifestations et son existence temporaire. Mais c'est un seul et même être, contemplé sous des aspects différents, que la pensée a devant elle. Voilà pourquoi les inductions de la science et les inspirations mystiques des grands philosophes s'appellent, se contrôlent et se complètent mutuellement.

Sur cette métaphysique repose la doctrine morale et religieuse que le nouveau monisme oppose aux théories correspondantes de Hæckel et de Strauss. Hartmann n'a encore publié que la phénoménologie de la conscience morale ; mais il est aisé de pressentir ce que sera la phénoménologie de la conscience religieuse d'après ses écrits actuels, et en particulier d'après le petit livre sur la décomposition du christianisme et la religion de l'avenir.

Autant vaut la métaphysique, c'est-à-dire la conception que les hommes se font de l'origine et de la fin des êtres, autant valent les règles morales qui les dirigent et les croyances religieuses qui les soutiennent. Le désordre présent des esprits tient aux contradictions qui éclatent à chaque instant entre les principes qui ont conquis l'entendement et ceux qui continuent de s'imposer à la volonté et au cœur. Hartmann entreprend d'en finir avec ces luttes intestines de la conscience contemporaine, et de mettre d'accord les convictions de la raison, les obligations de la conscience et les espérances de la foi.

Il soutient d'ailleurs que la vraie morale et la vraie religion ne peuvent se rencontrer que dans la doctrine qui professe le désintéressement absolu et le mépris de la vie. Là s'accuse, selon lui, l'indiscutable supériorité du pessimisme sur toute autre philosophie. Par là, le monisme pessimiste est l'héritier légitime du christianisme, qu'il dépasse tout en le continuant. Comme le chrétien, le pessimiste enseigne le détachement de la vie et le prix du sacrifice. Mais il ne trompe pas la faiblesse humaine par les espérances chimériques d'un autre monde, et laisse toute sa tragique grandeur au devoir, qui commande à l'individu de se dévouer à ses semblables sans espoir pour lui-même. Comme le christianisme, la religion nouvelle continuera d'alimenter dans les âmes la flamme mystique des vertus théologales : la foi dans l'efficacité de la science et du dévouement, l'espoir de la délivrance finale, ou la pitié infinie pour tous les membres souffrants de l'être universel.

Malgré son double effort pour satisfaire tout à la fois aux exigences des esprits scientifiques et aux besoins des âmes spéculatives, le monisme de Hartmann ne réussit pas mieux que celui de Hæckel à rallier les convictions. Malgré le succès de curiosité qu'il obtint auprès du grand public, et les témoignages d'estime que les connaisseurs ne purent refuser au talent et à l'érudition de l'auteur, malgré la rapide succession des nombreuses éditions de la *Philosophie de l'Inconscient*, le système de Hartmann ne tarda pas à soulever l'opposition également passionnée des savants et des philosophes.

Les premiers oublièrent les efforts méritoires de Hartmann pour renouveler la philosophie de la nature et celle de l'esprit par d'incessants emprunts aux récentes découvertes des sciences positives : ils ne voulurent voir que les erreurs ou les négligences de détail, que l'exécution d'un plan si vaste rendait peut-être excusables. On releva avec aigreur ou malice l'indiscret appel que faisait trop volontiers l'auteur aux interventions de l'Inconscient, c'est-à-dire aux explications purement téléologiques. On montra comment il lui arrivait souvent de prendre les bornes de son propre savoir ou les limites actuelles et provisoires de nos théories physiques pour les bornes définitives et infranchissables du mécanisme scientifique. On triompha contre lui de certaines complaisances pour les fantaisies de la vieille physiologie, pour les hardiesses du récent spiritisme. Oscar Schmidt, aux applaudissements des savants, rassembla dans une brochure incisive les plus graves de ces critiques.

Hartmann ne put laisser sans réplique ce violent réquisitoire, et, pour ajouter à l'effet de la réponse, il l'inséra en appendice dans la nouvelle édition de son écrit jusqu'alors anonyme, *L'Inconscient du*

point de vue de la physiologie et de la descendance. Il n'eut pas de peine à montrer qu'il y avait une flagrante injustice à ne tenir aucun compte des nombreuses concessions qu'il avait apportées à son œuvre dans la succession de ses rapides éditions. On ne pouvait accuser d'ignorer la science et ses méthodes l'auteur du livre anonyme, que Hæckel avait honoré de sa solennelle approbation. Les critiques qu'on dirigeait principalement contre les chapitres sur les fonctions spontanées de la moelle épinière et des ganglions et sur l'instinct portaient sur une partie de l'œuvre que l'auteur reconnaissait avoir écrite avant de connaître suffisamment les livres de Darwin, et dont il avait de son mieux corrigé les erreurs dans l'appendice sur la physiologie des centres nerveux à la 7e édition de son livre. Mais, tout en reconnaissant sur bien des points la vérité des critiques de détail qui lui étaient adressées, Hartmann maintenait énergiquement contre les prétentions du mécanisme soit physique soit biologique les droits de la téléologie et par suite de la spéculation philosophique. Les notes de la 2e édition de l'anonyme et surtout les remarques générales déterminent avec plus de netteté qu'Hartmann ne l'avait fait jusque-là le rôle et les limites du mécanisme et de la teléologie dans l'explication de la nature. Le mouvement n'explique qu'un élément des choses, la face extérieure en quelque chose de la réalité; mais la sensation, la pensée, l'autre élément des choses, se dérobe aux explications du mécanisme, voilà pourquoi la spéculation a toujours le droit de proposer ses explications téléologiques à côté de celles du pur mécanisme même dans le monde de l'expérience. A plus forte raison, la téléologie garde-t-elle ses droits, lorsqu'il s'agit de remonter aux principes même de la réalité ou de la connaissance.

En même temps qu'il avait à protéger contre les savants le principe et la méthode ou les détails de sa cosmologie, il devait se défendre aussi contre l'opposition non moins passionnée des philosophes. Tandis que les premiers lui reprochaient d'abuser des causes finales, ceux-ci lui en voulaient de ne pas en faire un usage suffisant. Les philosophes, à l'exception bien entendu des matérialistes et des positivistes, trouvaient que le nouveau monisme fait la part trop large et trop belle au mécanisme. Ils se refusaient à reconnaître une finalité véritable dans la pensée inconsciente qui préside au mouvement de la matière et de la vie. Beaucoup même déclaraient ne pas comprendre mieux que les savants comment peuvent s'accorder ensemble le mécanisme universel et l'universelle finalité.

A ces derniers, M. de Hartmann n'avait qu'à rappeler les enseignements trop oubliés du passé, l'exemple de Leibniz et celui de l'idéalisme hégélien. Le mécanisme, bien loin de contredire la fina-

lité, n'en est que l'instrument docile. Dans le monde des phénomènes ou des faits, le mouvement et la pensée, soit qu'on en fasse avec Leibniz et Spinoza, comme avec le monisme contemporain, les deux manifestations corrélatives de l'être, soit qu'on les regarde comme des moments successifs de son évolution, obéissent également aux lois de la logique éternelle et par conséquent ne sauraient se heurter. La nécessité de l'idée absolue diffère profondément d'ailleurs de celle du mécanisme des physiciens. Au sein de l'esprit éternel, le déterminisme et la liberté se confondent : car, comme dit Leibniz, « être le plus déterminé au bien, c'est aussi être le plus libre. »

M. de Hartmann croit que l'accord du mécanisme et de la finalité n'est possible que dans une doctrine inspirée des principes de la métaphysique hégélienne. Mais il prétend que sa philosophie réalise mieux cet accord que la philosophie de la nature de l'idéalisme absolu.

Il était bon de corriger, à la lumière de la science d'aujourd'hui, les théories traditionnelles surannées du spiritualisme sur l'instinct, sur l'origine des espèces, et de montrer que si l'ancienne téléologie a fait son temps, les triomphes récents du mécanisme n'ont rien enlevé à l'autorité, à la nécessité d'une téléologie plus discrète et mieux informée.

L'instinct, avec la merveilleuse adaptation de ses actes aux besoins non seulement de l'espèce, mais des individus, continue de défier les prétentions de ceux qui voudraient ne voir avec Descartes que des machines physiques, avec les darwiniens que des machines à la fois psychiques et physiques dans les animaux et même dans les plantes. L'activité instinctive ne saurait plus être considérée comme un automatisme uniforme, invariable. Elle est toute pénétrée d'intelligence, comme l'indique l'effort permanent de chaque être pour s'adapter à la diversité des milieux, à la mobilité des circonstances.

Tout dans l'individu ne s'explique point par les lois générales de la vie et de l'espèce ; et, à moins de faire descendre Dieu ou de faire intervenir, sous le nom plus vague encore de nature, une puissance étrangère et mystérieuse dans les processus multiples où paraît s'accuser l'initiative individuelle, il n'est pas possible de contester que les actes du plus infime des vivants protestent contre toute réduction de la vie au pur mécanisme. Chaque être n'est pas seulement, comme le veut Darwin, le produit de l'évolution accomplie par son espèce : il justifie aussi dans une certaine mesure la définition de Schopenhauer : « Chaque être se présente, en fait, devant nous, comme son œuvre propre. » Mais il est incontestable que la spontanéité, dont il s'agit, est étrangère à la réflexion et participe à peine à

la conscience. La finalité des actes instinctifs ne peut donc être qu'une finalité inconsciente.

Cette finalité que M. de Hartmann signale au fond des actes instinctifs, il la démêle sans peine dans tous les processus biologiques. Qu'on ne lui objecte pas qu'une telle théorie est la négation même du déterminisme mécanique et par suite de la science. Il répond que la science n'atteint et n'explique que le mouvement, c'est-à-dire les relations extérieures des êtres, et non le principe de ces relations, non l'essence de l'être, à savoir la volonté et la pensée, ou, comme dirait Leibniz, l'appétit et la perception : et l'instinct n'est, comme la vie, qu'une des formes de cette activité au fond essentiellement spirituelle.

En même temps que l'instinct de la finalité inconsciente préside aux manifestations de la vie et de l'instinct au sein des individus, il ne domine pas moins l'évolution des espèces, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Mais les partisans de l'ancienne téléologie sont moins satisfaits de ce qu'il enlève au mécanisme évolutioniste que mécontents de ce qu'il lui accorde. Il leur paraît que c'est trop réduire le rôle de la puissance créatrice que de lui permettre d'intervenir seulement dans les conditions déterminées et les limites circonscrites par le jeu des lois de l'évolution, que de l'obliger d'attendre pour exercer son minimum d'action qu'un champ favorable lui ait été préparé par le mécanisme de la sélection naturelle. Hartmann soutient, au contraire, que la sagesse et la toute-puissance du Créateur ressortent davantage par cette subordination apparente de la finalité au mécanisme, puisque la nature obtient aussi la plus grande richesse d'effets, avec la plus grande simplicité de moyens.

Mais plus que cette transformation des anciennes conceptions téléologiques sur la vie, l'instinct et l'espèce, la doctrine de Hartmann sur la subordination de la pensée au cerveau a eu le don d'irriter et d'alarmer les philosophes, et d'attirer à son auteur l'épithète redoutable de matérialiste. Comment soutenir pourtant que la pensée consciente soit indépendante de l'organisme cérébral, sans faire violence aux faits, sans contredire les témoignages les plus indiscutables de la physiologie nerveuse, et sans se prostituer, suivant la folle expression de Liebniz? Mais cette vérité, dont il faut bien faire honneur aux investigations persistantes du matérialisme, ne met que la pensée consciente et réfléchie dans la dépendance de l'organisme, non la pensée inconsciente, et par là une barrière inattendue se dresse devant les prétentions du matérialisme.

On déclare que la solidité de cette barrière est plus apparente que réelle. On prétend ne pas découvrir une différence suffisante

entre le principe cosmique d'énergie, sous le nom d'Inconscient, et la force obscure, équivoque que le matérialisme invoque si souvent sous le nom de Nature. On se refuse à admettre la possibilité d'une pensée et d'un vouloir absolument inconscients. Et surtout on est unanime à nier que l'Inconscient-Absolu, ou le Dieu de Hartmann contienne en lui la raison suffisante du monde, puisque sa propre nature, l'opposition, éternellement réelle ou possible en son sein, de la raison et du vouloir échappe elle-même à toute raison suffisante. La seule finalité que reconnaisse la raison est celle du bien, comme toute grande philosophie depuis Platon le professe invariablement. Comment parler de finalité véritable dans une doctrine qui fait du mal, sous le nom de vouloir, un principe co-éternel au bien, à la raison ? En un mot, la doctrine métaphysique de Hartmann sur l'inconscience et l'imperfection radicale de l'absolu réunit et maintient contre lui les adversaires des camps les plus divers : et la vivacité, la multiplicité de ses efforts offensifs ou défensifs ne paraît encore près de rompre le faisceau de ces oppositions décidées. Malgré le concours de disciples passionnés comme Moritz Venetianer, ou de disciples indépendants comme Vœlkelt, le système n'a pas de moins rudes assauts à soutenir de la part des fidèles de Schopenhauer que des continuateurs de Hegel.

Le monisme de Hartmann n'est donc pas plus heureux auprès des philosophes qu'il ne l'est auprès des savants, et l'on comprend que d'autres tentatives n'aient pas tardé à se produire en vue de formuler le système définitif, qui doit assurer l'accord de la science et de la spéculation.

En vain Hartmann présente son système comme un traité de paix entre les écoles rivales, comme la première tentative qui ait été faite pour assurer une vie durable et fondre ensemble les vérités contenues dans les doctrines les plus opposées, pour concilier enfin Hegel et Schopenhauer dans une synthèse supérieure pressentie par le génie de Schelling. Les représentants ou les continuateurs des maîtres du passé se refusent à signer un traité de paix qu'il faudrait payer par le sacrifice de leur indépendance, par l'abdication de leurs titres les plus glorieux.

IV. Noiré.

La guerre passionnée que Dühring engage contre l'accord poursuivi par le monisme entre l'école évolutioniste et l'ancienne métaphysique ne fait qu'enflammer davantage l'ardeur de Noiré pour la cause menacée. Il la dégage d'abord de toute alliance compromet-

tante avec le pessimisme et les interventions surnaturelles, que Dühring reproche si durement à Hartmann. L'opposition de Noiré contre ce dernier, sans revêtir, comme celle de Dühring, les formes discourtoises de personnalités violentes, ne sait pas davantage se montrer équitable et modérée.

Comme Hartmann, Noiré crut concilier les grandes vues des métaphysiciens du passé avec les enseignements nouveaux de la science. Il s'adresse tour à tour à Schopenhauer, à Leibniz, à Kant ; mais il proscrit sans ménagement Hegel et Schelling. Il ne distingue plus d'ailleurs, comme Hartmann, entre la certitude scientifique et l'induction métaphysique. Chez lui comme chez Dühring, la science et la spéculation parlent désormais le même langage, enseignent les mêmes vérités. Ces vérités ne sont pas seulement celles du mécanisme, mais aussi, mais surtout celles de la théorie évolutioniste. Et, si Meyer est l'un des prophètes du dogme scientifique, Darwin en est certainement le messie, le révélateur.

Schopenhauer ne paraît à Noiré le plus grand des philosophes que parce qu'il a le mieux compris le prix de la doctrine évolutioniste et salué en Lamarck son premier interprète. Sans doute, Noiré ne reste pas longtemps fidèle à cette prédilection déclarée de son grand ouvrage *La pensée monistique*, 1875 ; et le *Fondement d'une philosophie conforme à l'esprit du temps*, 1877, en adoptant l'épigraphe « Von Kant zu Kant », indique à tout le moins que Kant et Schopenhauer dominent tour à tour le cœur et l'admiration de leur disciple incertain. Quoi qu'il en soit de ces mobiles préférences, Noiré ne voit aucune difficulté à placer sous le patronage de Leibniz, de Kant et de Schopenhauer le monisme résolument évolutioniste qu'il enseigne.

Après que Descartes et Spinoza eurent définitivement triomphé de la finalité transcendante que l'ancienne physique opposait aux investigations de la science, il fallait reconnaître au sens de la nature la vérité de la téléologie immanente et la rétablir dans ses droits. Ce fut la tâche glorieusement accomplie par Leibniz. Grâce à lui, il fut démontré que dans la nature les causes efficientes et les causes finales agissent partout de concert, sans que leurs domaines respectifs et leurs lois différentes puissent jamais se confondre, mais en même temps sans que cette indépendance relative empêche au fond leur absolue et essentielle subordination.

Mais Leibniz, comme les autres cartésiens, n'avait fait la guerre qu'à la téléologie physique de l'ancien dogmatisme ; il restait attaché à la finalité transcendante de la théologie traditionnelle ; il partageait sa foi inébranlable aux vérités éternelles de l'entendement inné, son

irrésistible tendance à spéculer sur le possible au nom de la révélation intérieure. Kant eut l'immortel honneur de dissiper ces dernières illusions du dogmatisme aux abois et de montrer que l'esprit ne doit rien qu'à lui-même ou à l'expérience, qu'il produit spontanément la forme de ses connaissances, en même temps qu'il en reçoit du dehors la matière.

Mais Kant faisait du pouvoir formel de la pensée, de la raison pure ou pratique un principe supérieur, étranger à la nature. Il appartenait à Schopenhauer de démontrer que les formes de la pensée sont en même temps celles de la nature, et qu'aucune réalité ne peut exister en dehors de celle qui déroule devant la conscience cérébrale la succession réglée de ses phénomènes. Enfin il était réservé au darwinisme de couronner ces révélations successives de la vérité définitive et de découvrir que la raison n'est qu'un produit de la nature, que les formes *à priori* de la pensée ne sont dans l'individu que les habitudes héréditaires de penser et comme les expériences accumulées de l'espèce. Ainsi se trouve supprimé le divorce que l'ancien dogmatisme avait creusé, que la critique de Kant s'était refusé à combler entre la raison et les sens, la nature et l'esprit. Ainsi la vérité du monisme se trouvait incontestablement démontrée.

La théorie de la volonté de Schopenhauer et la doctrine de l'évolution nous livrent le secret de l'énigme universelle. La première écarte à jamais l'erreur séculaire qui conduisait à chercher la vraie nature de l'homme dans les œuvres de la réflexion, au lieu de la demander aux impulsions aveugles de la volonté inconsciente, et en même temps elle affirme l'analogue de tous les êtres, puisque la même volonté est partout à la racine de chaque existence finie. Et la théorie de l'évolution, par son principe de la descendance et du transformisme, se charge de donner la démonstration empirique de l'identité universelle. C'est ainsi que les théories de l'autogenèse et de la phylogenèse deviennent le plus éloquent commentaire du grand principe dont s'inspirait déjà la philosophie de Leibniz. Noiré salue comme autant de vérités indiscutables les hypothèses que Hæckel a développées dans ses théories du Bathybius, de la gastrula, des éponges calcaires; nous avons vu plus haut quel sort la science leur avait réservé. Les rapprochements que la nouvelle sociologie se complaît à poursiuvre entre les organismes vivants et les sociétés humaines, entre les sociétés animales et l'organisation complexe des individus supérieurs, sont, aux yeux de Noiré, autant de témoignages irrécusables de la vérité de l'analogie. Nous devons croire que la société et l'individu, que l'homme et l'animal, que l'animal et la plante, que la plante et la matière sont alliés par des affinités essentielles, et qu'entre la

nature et l'esprit, sous leurs formes multiples, ne se rencontrent que des différences de degré. Partout nous devons rencontrer la vie associée à la matière aussi bien dans les corps célestes que dans la conscience humaine; car la volonté est partout, et partout elle se manifeste avec ses deux attributs fondamentaux, le sentiment et le mouvement.

« Nous ne découvrons dans les planètes qu'une activité purement mécanique, parce qu'elle diffère trop de celle que manifesteà nos yeux la sensibilité infiniment plus développée de l'animal et de l'homme; ces grands corps étaient pourtant autrefois les maîtres, les dieux de la terre, et leurs actions réciproques composaient l'histoire du monde. La première étincelle de la sensation animale n'est pas tombée du ciel comme par un miracle; elle n'a pu s'allumer et s'alimenter qu'à un foyer préexistant de sensations semblables. De l'absolue inconscience, jamais la conscience à un degré quelconque, n'aurait pu sortir.

« En tout être se rencontre une faculté analogue à celle qui constitue l'esprit de l'homme et dont l'esprit humain est la plus haute manifestation. Schopenhauer appelait cette faculté du nom de volonté; nous la désignons sous celui de sentiment. La conscience en est l'attribut essentiel.

« Comme il n'y a qu'une espèce de mouvement, il n'y a aussi qu'une espéce de sentiment. Les différences sont simplement des différences de degré.

« Avoir clairement entendu cette vérité comme Schopenhauer, c'est posé le solide fondement de la vraie philosophie, et cette philosophie n'est autre que le monisme [1]. »

Mais Schopenhauer, égaré par Kant, a eu le tort de ne point admettre que le temps et l'espace sont des attributs de l'être, en même temps que des formes de la pensée. Il n'a point vu que nos concepts abstraits du temps et de l'espace reposent sur les deux propriétés essentielles de l'être, le sentiment intérieur et le mouvement extérieur. « Ce sont deux abstractions. L'espace est la plus haute unité à laquelle se ramènent les oppositions du sentiment. Si l'on demande en outre d'où viennent nos concepts d'unité et d'opposition, je réponds qu'ils sortent du fond le plus intime de notre être, de la certitude inébranlable que nous avons de notre moi, de la conscience de notre unité substantielle, qui comprend en même temps la conscience d'une opposition, d'un non-moi [2]. »

Partout donc, dans l'univers infini, et non seulement dans la conscience humaine, la volonté se manifeste par les deux attributs du

1. *Der monitische Gedanke*, p. 13 et 24 de l'introduction.
2. *Ibid.*

sentiment et du mouvement et sous les deux formes du temps et de l'espace.

Ce n'est pas assez dire : l'analogie veut que partout l'être apparaisse comme individu, comme moi.

« Si je pénètre au fond du plus rudimentaire des êtres, si je réussis à sentir comme il sent, il ne m'apparaît plus que comme moi, comme vouloir, conscience, liberté. Si je le considère, au contraire, du dehors, si je me contemple moi-même du point de vue d'un observateur étranger, tout dans l'être est mouvement, nécessité, pur effet de rapports avec l'espace et avec un passé incommensurable de force enfin. »

Tout individu est une collection d'individus; tout corps vivant, une collection de cellules dont chacune a sa vie, son moi propre. « Chez moi comme chez la plante agissent les quatre grands moi de l'oxygène, de l'hydrogène, du carbone et de l'azote. Ils travaillent de concert et se succèdent rapidement pour construire l'édifice merveilleux de mon organisme. En même temps agissent en mon être, comme d'autres moi, le génie de ma race et celui de l'humanité. Toutes les grandes actions, toutes les découvertes qui ont illustré dans le passé des invidualités puissantes et bien déterminées, revivent en moi comme autant d'inspirations secrètes, etc. »

Chaque moi, chaque individu vivant est une force qui se développe indéfiniment et qui s'enrichit d'attributs nouveaux, et supérieurs dans une incessante évolution. Plus les formesde l'existence sont simples, plus elles sont primitives. « L'évolution du monde est un développement continu de propriétés nouvelles, et, la fixité des propriétés acquises s'y mesure à la durée de l'évolution qui les a préparées [1].... Chaque substance chimique est un individu, le produit d'une évolution qui a duré des siècles sans nombre, tout aussi bien que les différences spécifiques du règne végétal et du règne animal; mais l'évolution d'où sont sorties ces dernières, a été beaucoup plus rapide [2]. »

La conscience, qui appartient essentiellement, comme nous l'avons vu, à tous les êtres, demeure enveloppée et obscure, tant que les atomes conservent leur mouvement primitif et continuent de se repousser réciproquement.

Mais aussitôt qu'ils se combinent, que leurs actions se subordonnent, le sentiment du moi devient plus énergique, plus distinct par ce concours mutuel; nous disons alors que la conscience s'éveille dans l'individu [3].

1. P. 134.
2. P. 124.
3. P. 113.

« Le sentiment ne se développe que par l'effet du changement. Il a pour propriété essentielle de se modifier sous l'action du temps, c'est-à-dire par la répétition fréquente des mêmes impressions (p. 49).

« Toute chose dans le monde, jusqu'à l'atome, est pour soi un sujet, pour les autres un objet. Mais les objets ne peuvent être éternellement pour nous que des sensations, c'est-à-dire des représentations d'objets » (p. 325).

Que devient la matière, la force mécanique dans ce monde d'individualités vivantes qui toutes ont part au sentiment, à la conscience?

« La matière est pour nous l'être, la substance, le principe éternel, que notre science poursuit jusque sous sa forme la plus simple, dans sa première manifestation, à laquelle nous donnons le nom d'atome (ou avec Leibnitz celui de monade). L'atome ne contient rien de plus que les deux attributs primordiaux et constants de l'être, le mouvement et le sentiment. La matière ainsi entendue pâtit, en tant que chaque forme supérieure résulte de l'évolution de l'être à travers les formes inférieures; elle est active, en tant qu'elle n'obéit aux impulsions d'aucune puissance étrangère, d'aucun esprit céleste, mais s'élève d'elle-même par une évolution spontanée et dans un progrès indéfini à des formes de plus en plus hautes de la vie spirituelle [1]. »

De son côté, le mot force, dans son acception physique ou mécanique, ne représente que la quantité du mouvement. Il n'y a pas plus de différences spécifiques dans le monde des forces que dans celui du mouvement, mais seulement des différences quantitatives qui ne peuvent se mesurer qu'autant qu'on les rapporte à une énergie constante, à un quantum éternellement invariable de mouvement. « La direction, l'adaptation de ces mouvements à la production de formes nouvelles, c'est là l'œuvre, l'acte de l'esprit. »

Il faut donc en revenir aux profonds enseignements de Leibnitz et reconnaître avec lui que toute réalité réside dans les monades.

« Chaque être est une monade dont l'essence intime est exclusivement de nature spirituelle (aperception et volonté), dont le corps est une matière en mouvement, un composé mécanique, qui doit sa forme, sa grandeur à l'action du principe spirituel, auquel il est associé. De même que l'action mécanique des molécules corporelles suppose un centre de gravité, l'action du principe spirituel a aussi en quelque sorte son point central, d'où partent les impulsions déterminées en sens divers [2]. »

Si nous reconnaissons dans tout être un certain degré de con-

1. P. 68.
2. P. 123.

science et d'activité spontanée, il suit de là que tout être est une cause finale, une forme, que chaque être poursuit laborieusement, à travers des transformations sans fin, la réalisation d'une idée, dont lui seul renferme le secret, bien que ce secret échappe d'ordinaire à sa connaissance distincte. Les merveilles des trois règnes de la nature, les délicates ou grandioses constructions des atomes, les subtiles combinaisons de l'activité organique dans la plante, les étonnantes démarches de l'instinct chez les animaux, les inspirations supérieures des races ou des individus de génie portent partout l'éclatant témoignage de la finalité inconsciente, qui préside au développements et aux destinées des êtres. L'imagination de Noiré s'enflamme à la pensée de cette vie de la nature : c'est sur le ton du poète, et dans une sorte de prosopée adressée à la plante, qu'il nous décrit la vie obscure, le rôle de la plante et voit résumé en elle le drame universel[1].

Le monisme évolutioniste, dont Noiré emprunte les traits principaux à la monadologie, peut seul mettre un terme à l'opposition de l'idéalisme et du réalisme; seul il fournit la solution des problèmes tant discutés sur l'origine de la vie et sur celle de l'esprit humain.

Cette confiance illimitée dans l'efficacité de ses principes n'empêche pas Noiré de s'interroger sur la valeur et les limites de la science humaine. Les chapitres IV et VI de son livre contiennent sa théorie de la connaissance résumée sous les titres suivants : « La science du savoir », « Les limites naturelles de notre connaissance ».

Tout en célébrant comme il convient la puissance du mécanisme scientifique et en s'associant sans hésiter à toutes les espérances que suscitent et qu'en couragent les progrès de la physiologie nerveuse et de l'anatomie cérébrale, Noiré professe hautement que les mathématiques sont absolument impuissantes à rendre un compte suffisant de la sensation, et demande que l'on sépare avec soin la mécanique et l'esthétique, la science des mouvements de celle des sensations.

« La nature du principe spirituel veut que le passé se reflète en lui sous telle forme et non sous telle autre ; qu'il soit soumis à l'action non pas seulement des causes prochaines, des corps voisins, mais de l'univers entier. Quelle mécanique sera jamais en état de calculer de pareilles influences[2]? » L'éternelle vérité qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit, c'est que » le mouvement seul, la propriété extérieure de l'être peuvent être perçus et par suite calculés; la propriété intime, le sentiment, n'est accessible qu'à la sympathie[3]. »

1. P. 133.
2. P. 182.
3. P.204.

S'il se rapproche de Leibniz par de semblables distinctions, Noiré revient à ses maîtres actuels, à Darwin et à Hæckel, lorsqu'il dérive de l'expérience seule et de l'hérédité, lorsqu'il explique par les lois de l'évolution les facultés supérieures et les principes nécessaires de la pensée humaine. « La raison humaine, dans son évolution sans fin, s'est enrichi des types et des lois qui correspondent aux formes originaires de toute existence. L'exercice et l'habitude ont développé en elle et rendu de plus en plus facile l'application de ceslois [1]. »

Les formes de la pensée, en un mot, ne sont celles de la réalité que parce qu'elles lui sont empruntées par l'expérience séculaire des générations.

Notre pensée n'en a pas moins ses limites infranchisables. « Le moi est le grand mystère de la création [2]; l'infinité du monde n'est pas moins faite pour déconcerter notre raison. Le moi et l'infini sont deux concepts opposés et corrélatifs. « Le moi fini ne s'explique que par sa distinction d'avec l'infini vers lequel il tend sans que sa nature lui permette de l'atteindre jamais.... De même que le moi, l'infini échappe à la compréhension : mais nous en avons le sentiment immédiat [3]. »

Et pourtant, quelque obscure que soit la notion du moi, nous ne comprenons les autres êtres qu'autant que nous les identifions au moi. Le monde lui-même nous apparaît forcément comme un être, comme un vaste moi. Le développement du moi, c'est-à-dire de la conscience, mesure la perfection de l'individu, et l'expérience nous montre par quelle progression infinie l'être s'élève de l'obscure conscience de l'atome aux clartés de la réflexion chez l'homme.

Par là Noiré s'oppose résolument au pessimisme de Hartmann, qui nie que l'évolution de la conscience mesure la perfection de l'être.

La science de l'évolution de l'esprit humain est donc le dernier terme de la science de l'évolution universelle. Les progrès de la psychologie et de la physiologie comparées l'ont déjà préparée. La philologie nous permettra de suivre dans l'évolution du langage le progrès de la raison humaine et achèvera l'explication définitive de la nature, en la poursuivant dans sa forme la plus haute, l'esprit. Noiré croit avoir contribué pour sa part à cette œuvre par son livre sur « l'origine du langage [4] », peut-être son meilleur ouvrage.

Le monisme de Noiré devait-il être plus heureux que celui de Hart-

1. P. 203.
2. P. 281.
3. P. 291.
4. *Der Ursprung der Sprache*, 1878. Voir la *Revue philosophique* de mai 1878.

mann, que celui de Dühring qu'il aspirait à remplacer? Il pouvait sans doute compter sur un accueil plus favorable de la part des savants. Ne se mettait-il pas hautement sous le patronage de Robert Mayer et de Darwin? Il acceptait sans restriction toutes les applications du mécanisme et de la théorie de l'évolution, et se plaisait même à les dépasser par la hardiesse de ses hypothèses et l'audace de ses promesses? Le livre de Noiré méritait à plus juste titre que l'écrit anonyme de Hartmann l'approbation sans réserve des disciples de Hæckel. Ils y retrouvaient comme un écho de l'enthousiasme poétique et divinateur de la morphologie. Mais les esprits plus mesurés ou plus circonspects, qui ne redoutent rien tant dans la science que les témérités de l'esprit de système ou les caprices de la fantaisie, ne devaient supporter qu'impatiemment l'intervention de l'imagination philosophique dans des débats où l'expérience et le calcul doivent décider souverainement. La robuste confiance que Noiré témoignait aux hypothèses à bon droit suspectes ou déjà même discréditées de Hæckel n'était pas propre à relever à leurs yeux le prestige de la spéculation métaphysique. Le monisme de Dühring répondait mieux aux exigences des savants méthodiques.

Mais ce sont surtout les philosophes que la « pensée monistique » devait trouver incrédules ou hostiles. Elle provoquait leurs critiques unanimes aussi bien par ses lacunes que par ses erreurs. Quelle autorité pouvait avoir à leurs yeux ce monisme, qui croit pouvoir se passer de l'absolu, qui se dispense, comme celui de Dühring, de rattacher la pluralité des existences finies à l'unité d'un principe suprême? Quel sens attacher à l'évolution universelle dans une doctrine qui se borne à professer le plus souverain mépris pour la logique hégélienne, sans chercher à déterminer d'une autre manière le sens de la finalité absolue? Mais surtout la prétention de dériver de la pure sensation les lois de la connaissance, de subordonner l'esprit à la nature, la logique à l'expérience, que ce soit celle de la race ou celle de l'individu, soulevait l'unanime protestation de tous ceux qui n'avaient pas oublié les enseignements de la philosophie critique. Et pourtant Noiré se donnait comme le continuateur de Kant, et il prétendait s'inspirer de Leibniz et de Schopenhauer. Comme si l'explication empirique de la pensée et de la nature n'était pas également contredite par les doctrines formelles de ces penseurs, si différents dans tout le reste, mais unanimes pour affirmer qu'il y a dans la nature comme dans l'esprit des principes formels absolument réfractaires aux explications du pur mécanisme et de l'empirisme.

En résumé, on trouvait avec raison que tout ce qu'il y a d'intéressant et de solide dans la métaphysique de Noiré n'est qu'un perpé-

tuel emprunt aux doctrines des philosophies passées ou récentes, et qu'elle les compromet au lieu de les servir par un commentaire trop complaisant des hypothèses de la science contemporaine, en même temps que par des emprunts indiscrets aux théories les plus contradictoires des philosophies passées. Comme celui de Hæckel, bien qu'à un moindre degré sans doute, le monisme de Noiré les choquait par son mélange d'incrédulité métaphysique et d'intempérance scientifique, qui trahissait l'insuffisance de sa théorie de la connaissance. Et le dogmatisme naïf qui éclatait à chaque ligne de l'espèce de catéchisme où il résumait en trente propositions, comme en autant d'axiomes indiscutables, l'évangile philosophique de l'avenir, n'était pas fait pour avancer la conciliation de l'esprit critique et de l'esprit métaphysique, qui n'est pas moins dans les besoins du temps que celle de la science et de la métaphysique[1].

V. Dühring.

Le monisme de Hartmann devait susciter tout d'abord les critiques de Dühring. Il est regrettable sans doute que, chez une nature passionnée comme celle de Dühring, l'opposition à la doctrine dégénère souvent en personnalités injurieuses; mais la violence même de la polémique permet de mesurer ici la profondeur du dissentiment. Dühring condamne sans réserve et la téléologie et le pessimisme de Hartmann. La première tend à fausser ou à rendre inutile l'instrument le plus efficace de la recherche scientifique, à savoir le mécanisme; la seconde paralyse les ressorts de la volonté humaine et la décourage de l'action en lui interdisant le bonheur. Aux interventions miraculeuses de l'Inconscient, à la philosophie de la désespérance, Dühring substitue l'action exclusive des forces naturelles et la foi absolue dans le prix de la vie.

Son *Cursus der Philosophie*, qui contient l'exposé systématique des doctrines dispersées dans ses divers ouvrages, se présente à nous comme l'*exposé rigoureusement scientifique des principes qui doivent servir à l'explication du monde et à la direction de la volonté.* La préoccupation, à la fois scientifique et pratique, qui se trahit dans ce seul titre, s'était accusée depuis longtemps dans les travaux et les écrits multiples de Dühring. Ses remarquables études sur la science du droit et sur les questions économiques, et tout particulièrement l'essai de 1865 sur *le prix de la vie*, en même temps que l'*Histoire critique des principes de la mécanique*, 1867, étaient

1. *Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie*, Leipzig, 1871.

comme autant de protestations anticipées contre la philosophie de l'Inconscient et désignaient à l'avance leur auteur comme son plus implacable adversaire.

Dühring n'était pas seulement d'ailleurs un savant et un économiste ; l'*Essai sur la dialectique naturelle*, 1865, comme l'*Histoire critique de la philosophie*, dont trois éditions successives ont consacré le succès (1869, 1873, 1878), montrent qu'aucune des solutions qu'avaient provoquées dans le passé les problèmes de la théorie de la connaissance ou de la philosophie pratique n'était demeurée étrangère à son investigation critique, et qu'il n'avait songé à proposer une doctrine nouvelle qu'après avoir mesuré l'insuffisance des philosophies antérieures.

Riche des connaissances les plus variées et les plus étendues, familier avec les méthodes de la science, avec les problèmes de l'économie politique, avec les enseignements de l'histoire, Dühring semble mieux armé encore que Hartmann pour marcher à la conquête de la vérité définitive.

Comme Hæckel, comme Hartmann, il la demande au monisme, à une philosophie qui doit réaliser la plus haute unité possible de la pensée et de la nature. Le monisme nouveau s'intitule fièrement la philosophie de la réalité (*Wirklichkeitsphilosophie*), c'est-à-dire de la réalité matérielle, de celle qui agit sur nos sens et sur laquelle nos sens ont prise à leur tour, la seule que reconnaisse la science, la seule que le philosophe désormais puisse admettre.

Ce monisme repose tout entier sur la théorie de la connaissance de Dühring, telle qu'elle se présente à nous, avec une riche diversité de formes et d'applications, mais avec une constante unité de principes dans tous ses ouvrages, depuis la *Dialectique naturelle*, de 1865, jusqu'à la *Logique*, de 1878.

L'être est un ; le fonds de l'être est partout identique. Les formes et les lois de notre pensée sont aussi celles de la réalité. Nous ne vivons pas seulement au sein de la nature ; nous vivons de la vie de la nature. Tous les êtres sont les enfants de la même mère. « On ne saurait rien découvrir dans le monde qui ne se rattache par quelque lien de parenté aux éléments de notre nature, qui ne nous soit intelligible par eux [1]. »

Le principe de l'unité de l'être et de la pensée que professe Dühring ne saurait être confondu avec le principe, en apparence semblable, de Hegel. L'être pour Dühring, comme pour Spinoza, c'est

1. Duehring's *Logik und Wissenschafstheorie*. Leipzig, Fuess, 1878.

la nature, le monde sensible qui remplit le temps et l'espace. Hegel ne voit, au contraire, dans le monde sensible, dans le temps et l'espace, que des apparences phénoménales ; selon lui, l'être véritable est étranger au temps, à l'espace, à la matière, et n'est au fond que l'esprit, en dehors de nous comme en nous. Le monde des corps comme celui des esprits sont les produits directs et successifs d'une cause supérieure à l'un et à l'autre, que Dühring appelle la nature ou l'être et qu'il ne définit pas autrement. Pour Hegel, les corps sont, comme chez Leibniz, les illusions des esprits finis, et les esprits finis ont leur principe dans l'esprit absolu.

Quoi qu'il en soit de ces profondes différences, le réalisme de Dühring n'est pas moins fortement pénétré que l'idéalisme hégélien de la vérité objective des principes de la connaissance. Pas plus que lui, il ne consent à limiter le champ de la pensée humaine. « Parler des limites de la pensée, c'est assigner des limites à la réalité ; c'est refuser à la nature le pouvoir de prendre entièrement conscience d'elle-même dans l'esprit. » Dühring ne combat pas moins résolument le subjectivisme critique de Kant que la réserve scientifique du dogmatisme positiviste. Il les repousse comme autant d'attentats à la souveraineté de la raison. Il n'admet pas davantage la distinction, que la plupart des philosophes, même les plus décidés dans leur dogmatisme, s'accordent à maintenir entre la connaissance scientifique et la connaissance spéculative, et qui condamne la science à ne raisonner et à n'agir que sur les phénomènes, et réserve à la métaphysique l'intuition de l'être véritable. Les propriétés matérielles qu'étudie la science ne sont pas moins essentielles à l'être que les fonctions psychiques, qui intéressent plus particulièrement le philosophe. La pensée applique aux unes et aux autres les mêmes principes d'explication : la connaissance est une, comme la réalité. La raison est aussi impuissante à concevoir que l'imagination à se représenter les réalités purement intelligibles, le monde des noumènes, bien que toutes les écoles dogmatique, critique et positiviste, soient unanimes à en soutenir l'existence derrière le monde des réalités sensibles et ne diffèrent que par la mesure inégale où elles nous en concèdent la connaissance ou le pressentiment. Des êtres étrangers à l'espace et au temps sont de pures chimères de notre abstraction. Et les récentes tentatives de la métagéométrie n'ont pas mieux réussi que les subtilités de l'esthétique transcendantale à en démontrer la possibilité, à nous les rendre intelligibles. L'être est partout tel que les exigences de notre pensée nous le représentent, et ce qui échappe à notre représentation ne saurait non plus exister. Voilà pourquoi le monde ne saurait être infini. Voilà pourquoi encore ce n'est pas avec

quelques-unes de nos facultés seulement, mais avec toutes nos facultés récentes, que nous devons marcher hardiment à la conquête de la vérité définitive. Nous devons faire à l'imagination sa part dans l'explication de la réalité, non moins qu'aux sens, qu'à la raison. C'est le vice commun des philosophies antérieures de suspecter la vertu investigatrice de l'imagination et, comme fait Spinoza non moins que Malebranche, de la vouloir écarter de la contemplation du vrai. Elle n'y doit venir qu'à son tour et qu'à sa place sans doute; mais elle n'en a pas moins de précieuses révélations à nous livrer sur certains secrets cachés de la nature, par exemple sur les secrets de l'activité esthétique qui se joue dans les productions de la nature, comme le génie humain dans les créations de l'art. En un mot, toutes les facultés qu'éclaire en nous la lumière de la conscience dérivent des mêmes puissances qui gouvernent l'aveugle évolution de la nature : l'être est partout le même, obéit aux mêmes forces, aux mêmes lois, soit que la conscience en éclaire ou non les manifestations diverses et inégales.

Le monisme de Dühring n'affronte pas seulement l'unité, et l'intelligibilité de l'Etre n'est qu'un acte incessamment répété de foi et d'amour dans l'universelle perfection. Dühring ne se borne pas à formuler le suprême devoir et la suprême vérité dans l'axiome cher au matérialisme de Czolbe. « Contente-toi du monde tel qu'il t'est donné. » Cette formule lui paraît encore trop dominée par la réserve et le rigorisme de l'esprit kantien. Le moniste véritable croit que l'évolution graduelle des puissances de l'être fait surgir à l'existence toutes les formes possibles de la perfection; que le développement de la conscience et avec elle de la félicité des êtres est la fin suprême de la nature. « Les êtres sentants doivent être regardés comme la fin de chaque organisme cosmique. Un monde absolument étranger à la conscience serait une œuvre avortée et déraisonnable, et comme un théâtre sans acteurs et sans spectateurs. »

Il est facile de déterminer après cela quelle est l'attitude de Dühring dans l'important débat du mécanisme et de la téléologie, qui divise les philosophes de notre temps, les partisans du monisme comme les autres. Son monisme, nous venons de le voir, admet une finalité cosmique et ne s'élève que contre les théories qui, selon lui, altèrent la véritable notion de la finalité ou veulent opposer la finalité au mécanisme.

La téléologie pessimiste de Hartmann ne peut trouver grâce évidemment devant une doctrine tout inspirée par le culte de la vie. La doctrine de la sélection, qui fait de la lutte sans trêve des espèces la condition de tout progrès et n'accorde aux vivants qu'une félicité

achetée par les souffrances de la lutte et menacée par les convoitises de la force, donne trop raison aux lamentations du pessimisme pour ne pas provoquer, comme ce dernier, la résistance passionnée de Dühring.

Hartmann d'ailleurs, comme Darwin, ne croit pouvoir assurer l'évolution du monde qu'en faisant intervenir sans cesse leurs principes téléologiques dans le jeu des forces naturelles. L'Inconscient du premier suspend à chaque instant l'action nécessaire des lois mécaniques; et le second croit devoir recourir à la volonté créatrice pour combler le passage de la pure matière à l'organisme vivant, introduire par conséquent, au moins sur ce point particulier, le miracle au sein du pur mécanisme [1].

Dühring n'admet aucune dérogation aux lois de l'universel mécanisme. Avec Kant, il reconnaît qu'elles constituent le solide fondement sur lequel repose la réalité du monde sensible, et qu'avec elles s'évanouirait toute possibilité de distinguer entre la réalité et l'illusion. Le mouvement est la condition de toutes les autres manifestations de l'être; mais les forces mécaniques sont distinctes des forces chimiques, comme des forces organiques, et, à plus forte raison encore, des propriétés psychiques. « Les phénomènes de conscience sont bien distincts en eux-mêmes de la pure matière et des forces mécaniques; mais ils doivent leur existence à des processus de nature matérielle et mécanique. » On ne voit pas malheureusement comment s'opère au sein du principe suprême la Nature ou le Tout-Absolu, comme dit Dühring, la conciliation de ce mécanisme rigoureux avec les principes téléologiques, que nous exposions plus haut. Qu'est-ce au fond que l'Être absolu, qui se manifeste d'abord par les propriétés mécaniques et chez qui les propriétés mécaniques président en quelque sorte à l'apparition de toutes les autres? Bien que Dühring lui donne parfois le nom de matière, il a soin de distinguer l'être absolu ou le principe métaphysique de la matière phénoménale du pur physicien. Mais on est toujours en droit de se demander si ce nom n'implique pas, dans la pensée de Dühring, que les propriétés mécaniques sont les propriétés essentielles de l'être absolu; en d'autres termes, que, si l'Absolu n'est pas réductible à la pure matière, il est encore moins identique à l'esprit. Ou bien Dühring se rallierait-il à la pensée des philosophes qui font de la substance un principe supérieur et étranger à la fois à la matière et à l'intelligence, bien qu'il les produise toutes deux?

1. Voir notre analyse du *Cursus*, dans la *Revue*, tome II, 393, et tome V, 660.

Tous ces problèmes métaphysiques et bien d'autres n'embarrassent ni n'arrêtent un seul instant le monisme de Dühring, qui affirme bien l'existence de l'Absolu sous les noms équivoques de Nature et de Matière, ou de l'Un-Tout, mais sans se mettre en peine d'en concilier les manifestations différentes ni de chercher une raison à l'ordre de ses manifestations progressives. C'est ainsi que ce philosophe de la réalité, qui a la prétention de n'abandonner jamais le terrain de l'expérience, nous déconcerte à chaque instant par des propositions métaphysiques dont le sens est ou obscur ou contradictoire. On prévoit aisément que ses doctrines particulières sur la matière, sur la vie, sur la conscience se ressentiront de l'incertitude de ses principes métaphysiques.

Dühring est fortement pénétré, nous l'avons vu, du rôle des forces mécaniques dans la nature; mais ne l'interrogez pas sur le sujet de ces forces. Il ne sait que répéter les enseignements surannés de l'antique atomisme et n'hésite pas plus à soutenir l'existence des atomes que celle du vide. Il n'admet pas, comme le monisme de Hæckel et d'Hartmann, que la sensation et le mouvement soient inséparables au sein de l'atome; mais il soutient que l'Être, qui se manifeste sous la forme de l'atome, recèle dans son essence mystérieuse la puissance de se manifester encore sous les formes supérieures de la vie et de la pensée, et qu'il suffit pour cela que certaines conditions mécaniques soient réalisées. On se demande toujours quel est ce fonds mystérieux de l'être où la vie et la conscience sont comme en germe et n'attendent pour éclore que les combinaisons favorables du mécanisme des atomes. Malgré sa complaisance pour les notions du vide et des atomes, Dühring n'est assurément pas un matérialiste, au sens rigoureux du mot; mais il se défend plus énergiquement encore d'être idéaliste ou spiritualiste. Il ne veut être que le philosophe de la réalité, mais nous retrouvons ici une nouvelle équivoque. De quelle réalité entend-il parler? de celle que les sens nous manifestent directement, ou de celle que la raison dégage des données mobiles et confuses des sens? La matière du physicien n'est pour lui que la première manifestation de l'être, le fondement de toutes les autres et comme le support du réel (der Träger alles Wirklichen). Les propriétés mécaniques qui la constituent sont les lois nécessaires de toute existence et nous permettent seules de distinguer le subjectif et l'objectif, de faire la part de la nature et celle de notre conscience dans la succession confuse de nos impressions. Dühring est d'accord jusqu'ici avec Kant; mais si nous lui demandons quelle idée nous devons nous faire du sujet des propriétés mécaniques, quelle est

l'essence de la matière, il nous renvoie aux conceptions surannées de l'antique matérialisme sur les atomes et le vide, et ne se met pas en peine de répondre aux objections que Leibniz, Kant et leurs disciples ont accumulées à l'envi contre ces deux notions. Il lui suffit qu'elles satisfassent aux exigences de la recherche scientifique, et il ne s'inquète pas si la pensée philosophique n'a pas d'autres besoins. Il ne s'arrête pas à rechercher avec Aristote et Leibnitz si le sujet du mouvement, qu'il désigne sous le nom de matière, peut être conçu autrement que comme une unité formelle. Il n'analyse pas assez l'idée de force pour découvrir qu'elle est incompatible avec l'essence purement géométrique de l'atome. Comme tous les matérialistes, le principe dont il fait le plus fréquent usage est celui sur lequel sa critique semble s'être le moins exercée. Et pourtant Dühring n'est pas plus d'accord avec les matérialistes sur la notion de la matière, que sur celle de l'absolu. Il n'admet pas que les propriétés mécaniques de la matère suffisent à expliquer les autres propriétés de l'être; il nie même que les propriétés chimiques puissent se réduire au pur mécanisme, et encore que les différences spécifiques des éléments chimiques puissent être ramenées à des différences purement quantitatives d'une matière uniforme. A plus forte raison n'accepte-t-il pas que le fait élémentaire de la conscience, que la sensation soit une pure transformation du mouvement mécanique. Il se borne à soutenir que l'apparition de la sensation ou de la conscience élémentaire suppose certaines conditions mécaniques, c'est-à-dire n'a lieu que lorsque la matière réalise des combinaisons déterminées de mouvement. La réalité, la vérité objective de la sensation, ne peut être assurée qu'autant qu'elle obéit, comme tout autre fait, aux lois universelles du déterminisme mécanique. Mais il ne suit pas de là que la sensation et le mouvement soient deux manifestations corrélatives, inséparables de la matière, et comme les deux faces d'un même phénomène, ainsi que le prétendent le monisme de Hæckel et celui de Hartmann. Il suffit aux exigences de la théorie de la connaissance et du mécanisme scientifique que tout acte de conscience, et par suite toute sensation ne se produise, comme toute manifestation des propriétés chimiques ou biologiques de l'être, que sous certains modes déterminables du mouvement universel. Dühring ne veut pas s'égarer dans les fantaisies des modernes partisans de l'hylozoïsme. Il se refuse à attacher un sens intelligible au concept d'une sensation non sentie, d'une pensée inconsciente, et ne croit pas, comme la plupart des monistes actuels, qu'il soit permis de l'associer au concept du mouvement, pour en construire la définition de la matière.

Mais, s'il fait ressortir avec succès les difficultés de l'hypothèse hylozoïste, on ne voit pas qu'il réussisse mieux que ses devanciers à expliquer le passage du pur mouvement à la sensation. S'il se bornait à constater le fait, à en démêler les conditions mécaniques, il ne ferait que se comporter en pur savant; mais il est obligé, comme philosophe, de concevoir sous la matière physique l'Être absolu avec sa fécondité inépuisable et les lois éternelles de son évolution, et nous nous retrouvons en présence d'un nouveau mystère, non moins obscur que celui de l'Inconscient.

Et cependant Dühring rejette tout principe inconnaissable, aussi bien que l'Inconscient, et il n'a pas, nous l'avons vu, de paroles assez dures pour tous ceux qui refusent ou contestent à l'entendement la science absolue de l'Être. Il n'admet pas que rien se passe dans le monde réel qui puisse échapper à la prise de notre pensée, rien qui ne s'explique suffisamment soit par les méthodes du mécanisme scientifique, soit par cette foi instinctive dans l'excellence de la conscience et le prix de la vie qui est au fond de toute âme humaine.

Et voilà pourquoi il se prononce avec décision pour la génération spontanée, bien qu'il reconnaisse que notre expérience actuelle ne nous en a pas encore fourni la démonstration. Mais, à moins d'admettre une intervention miraculeuse, il faut bien croire que la vie a surgi du sens de la matière, lorsque les conditions mécaniques favorables ont été réalisées.

On en doit dire autant de l'origine de chaque espèce nouvelle, à condition de se rappeler toutefois que la matière et son mécanisme ne sont ici, comme pour la première apparition de la vie, que les causes occasionnelles, que les conditions nécessaires de chaque phénomène nouveau, et que l'action souveraine de l'absolu est la cause dernière et la raison suffisante de tout. Les exigences du mécanisme scientifique lui paraissent incompatibles avec les principes, au fond téléologiques, du prétendu mécanisme de la théorie évolutioniste, et voilà pourquoi il rejette cette dernière. Mais il ne se croit pas dispensé par le mécanisme de recourir à la finalité cosmique de l'Absolu, aux types éternels que réalise successivement l'évolution des puissances naturelles. Au sein de l'universel mécanisme s'agitent et se manifestent, à leur heure, les énergies formelles de l'Être; la vie et la conscience et la diversité spécifique des individus dérivent de ces principes nouveaux. Mais Dühring refuse de se prononcer sur l'essence de ces énergies formelles, sur le lien qui les associe aux forces mécaniques, et par là son monisme n'échappe pas plus aux reproches d'obscurité et de contradiction que celui de ses devanciers.

La philosophie pratique de ce monisme ne réussit pas mieux que sa doctrine sur la nature et sur l'homme à s'affranchir des hypothèses téléologiques. Toute sa conception de la destinée humaine et du devoir repose, en dernière analyse, sur son optimisme, sur l'énergie de sa croyance au prix de la vie et de la conscience. Il prétend bien sans doute démontrer scientifiquement, au nom de l'expérience et des inductions légitimes de la science, la valeur de cette conviction. Mais il ne peut nous faire oublier que le pessimisme de Hartmann invoque également le témoignage des faits. Il ne réussit pas plus que son adversaire à donner l'autorité d'un principe métaphysique à une induction purement empirique. Et pourtant c'est sur cette base chancelante qu'il édifie le dogmatisme moral, qu'il oppose résolument au pessimisme pratique de Hartmann.

Le devoir consiste à poursuivre la plus complète satisfaction possible de mes facultés, en faisant concourir à ce but, par un harmonieux emploi et une sage subordination de leurs énergies contraires, les penchants égoïstes et les penchants altruistes de mon être. Mais cet art difficile de la moralité, dont Dühring analyse ingénieusement les difficultés et les moyens, nous avons besoin d'être convaincus qu'il sert efficacement au bonheur avant de nous en imposer le laborieux exercice. Cette certitude scientifique, nous ne la trouvons pas plus dans la démonstration de Dühring que dans la théorie contraire de Hartmann, et l'on ne peut nous demander de la remplacer par un acte de foi métaphysique, sans déclarer que la pure expérience ne suffit pas à la philosophie de la réalité.

NOLEN.

VARIÉTÉS

LES SEPT ÉNIGMES DU MONDE

Dans un discours prononcé devant l'Académie de Berlin le 8 juillet 1880, lors de la séance annuelle en l'honneur de Leibniz son fondateur, M. Dubois-Reymond, discutant les objections soulevées contre le travail bien connu sur les limites de la science expérimentale[1] qu'il a lu il y a huit ans à Leipzig dans le congrès des naturalistes, a compté sept énigmes, sept difficultés qui s'opposent à l'intelligence du monde, difficultés dont quelques-unes pourraient être surmontées moyennant la solution des précédentes, tandis que d'autres se présentent comme absolues.

La première est l'impossibilité de comprendre la *nature intime* (*Wesen*) *de la matière et de la force*. C'est une borne immuable de notre savoir. Les tourbillons atomiques de sir William Thomson, pour ingénieux qu'ils puissent être, ne parviendront pas à la déplacer.

L'*origine du mouvement* est un second mystère : Nous voyons des mouvements commencer et finir; nous pouvons nous représenter la matière en repos; le mouvement nous paraît être quelque chose d'accidentel dans la matière. Notre besoin de causalité ne se trouve satisfait que par la supposition initiale d'une matière immobile uniformément répartie dans l'espace infini (?). Et, comme une impulsion surnaturelle ne saurait entrer dans notre conception, la raison suffisante du premier mouvement nous fait défaut. Nous représenterons-nous la matière comme en mouvement dès l'éternité? Alors nous renonçons de prime abord à rien comprendre sur ce sujet. Cette difficulté nous paraît absolue, dit M. Dubois-Reymond, que nous nous bornons à traduire, en éliminant les considérations rétrospectives suggérées par la solennité du jour et les allusions aux polémiques soutenues par le savant auteur.

L'*origine de la vie* forme le troisième nœud. Contrairement à une opinion accréditée, l'illustre académicien ne tient pas celui-ci pour insoluble de sa nature. Une fois que la matière a commencé de se mouvoir, des mondes peuvent surgir. Moyennant des conditions propices, que nous ne saurions reproduire, pas plus que nous ne pouvons reproduire

1. *Naturerkenntniss*.

les conditions sous lesquelles s'accomplissent une foule de phénomènes inorganiques, l'état d'équilibre dynamique de la matière par nous désigné sous le nom de vie peut bien s'être réalisé quelque part. Et si l'on admet un acte surnaturel, il suffirait d'un seul acte de cette espèce : celui qui appellerait à l'existence une matière en mouvement. La création n'exige qu'un jour.

L'*apparente finalité* dans la nature constitue une quatrième difficulté. Des lois de production organique ne sauraient fonctionner convenablement, si la matière n'a pas été créée originairement d'une nature appropriée; l'existence de ces lois paraît donc inconciliable avec la conception mécaniste de la nature. Mais cette difficulté n'est pas plus absolue que la précédente. La sélection naturelle fournit un moyen de la tourner et d'expliquer la finalité interne de la création organique et son adaptation aux conditions du monde inorganique par un enchaînement de circonstances agissant fatalement, comme les engrenages d'une machine. Ainsi qu'il l'avait déjà dit précédemment, cette théorie de la sélection fait à M. Dubois-Reymond l'effet qu'une planche flottante entre deux eaux produirait sur un naufragé qui se noierait en pleine mer : d'une planche, dit-il, et non d'une paille; car celui qui n'a qu'une paille où s'accrocher est perdu, tandis qu'une bonne planche a déjà sauvé plus d'une vie. La théorie des conditions d'existence paraît singulièrement improbable; néanmoins on ne saurait prononcer la quatrième difficulté réellement insurmontable, bien qu'elle soit de nature à jeter dans une perplexité singulière un esprit consciencieux.

La cinquième, en revanche, l'*origine de la sensation*, est absolument transcendante; elle marque, avec le problème de la matière, la limite infranchissable des sciences naturelles. On ne dira plus avec Leibniz que les parties les plus minimes de la matière ne sauraient manifester d'autres propriétés que les plus grosses; l'expérience établit suffisamment qu'il n'en est pas ainsi ; mais, à prendre la matière au maximum de division , il est absolument inadmissible qu'une disposition des atomes, un mouvement des atomes soit autre chose qu'un mouvement local, une disposition locale, et se transforme en conscience. Que la conscience dépende de conditions physiques, cela paraît incontestable; mais une connaissance de ces conditions plus précise et plus détaillée n'avancerait en quoi que ce soit la solution de notre problème. Quand nous pourrions déterminer tous les mouvements moléculaires qui se produisent dans le cerveau comme nous déterminons ceux des planètes, cela ne nous apprendrait quoi que ce soit sur ce que nous voudrions savoir. Un mouvement quelconque, une situation quelconque relativement aux autres atomes, ne sauraient affecter intérieurement un atome sans conscience. Et si, renouvelant une philosophie de la nature justement décriée, on voulait attribuer à chaque atome la sensation et le désir, que M. Hæckel estime indispensables à l'explication des combinaisons chimiques, on n'expliquerait par là ni l'unité de la conscience

cérébrale, ni la conscience en général. Ce point de vue est d'ailleurs insoutenable, les lois mécaniques et géométriques qui régissent les mouvements de la matière étant inconciliables avec l'idée que ces mouvements sont l'expression d'une volonté.

La sixième difficulté, l'*origine de la pensée réfléchie et du langage*, ne présente pas les mêmes caractères. L'espace énorme qui sépare de l'homme les organismes rudimentaires se laisse pourtant combler jusqu'à un certain point par les formations intermédiaires, comme celui qui sépare de l'adulte le nouveau-né. Nous voyons les fonctions intellectuelles se développer dans la série animale et dans l'individu. La théorie de la connaissance semble n'avoir besoin que de la mémoire et de la faculté de généraliser pour passer de la simple sensation aux degrés supérieurs de l'activité mentale.

« Ce qui fait l'intérêt poignant de la question, c'est l'étroit rapport qui l'unit au septième et dernier problème, le *libre arbitre*. La difficulté n'est pas pour nous comme pour la théologie et le moyen âge, de concilier la liberté humaine avec l'omniscience et l'omnipotence divines; la difficulté est de la concilier avec les axiomes qui servent de fondement à la science du monde. Le principe de la conservation de l'énergie signifie que la force ne se produit et ne se détruit pas plus que la matière. L'état du monde entier, y compris celui d'un cerveau quelconque, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant. On ne saurait admettre que deux événements ni deux pensées soient également possibles dans un temps donné; les molécules cérébrales ne peuvent se disposer que d'une seule manière, comme les dés ne peuvent tomber que d'une manière dès qu'ils sont sortis du cornet. Une molécule quittant sa place ou sortant de sa route sans raison suffisante serait un aussi grand miracle que si Jupiter, sortant de sa voie elliptique, jetait la perturbation dans le système planétaire. Dès lors, si nos déterminations volontaires sont des phénomènes qui accompagnent nécessairement, quoique d'une manière incompréhensible, les mouvements et les dispositions de notre substance cérébrale, comme le monisme se le figure, il est évident qu'il n'y a pas de libre arbitre. Pour le monisme, le monde est une machine, et, dans une machine, il n'y a pas de place pour la liberté... Du moment où l'on prend le parti de déclarer illusoire la conscience subjective de la liberté, il est aussi facile au monisme qu'au dualisme extrême de concilier cette apparence avec la nécessité. Nous nous sentons libre en rêve aussi bien qu'éveillé. Nous savons aujourd'hui que beaucoup d'actions qui semblent calculées, parce qu'elles tendent à un but, sont les effets involontaires de certaines dispositions des nerfs. Lorsque nous observons le cours de nos idées, nous constatons bientôt qu'elles vont et viennent sans nous en demander la permission; les décisions apparentes de notre volonté dépendent-elles réellement beaucoup plus de notre arbitre?

« D'ailleurs, si nos sensations, nos désirs, nos représentations sont le

produit de changements matériels dans le cerveau, le mouvement moléculaire, auquel répond l'impression de vouloir lever le bras, se lie naturellement à l'impulsion mécanique qui le fait mouvoir effectivement, de sorte qu'il ne reste plus, semble-t-il, aucune trace d'obscurité.

« L'obscurité reparaît toutefois pour le plus grand nombre, dès qu'on entre dans la sphère morale. On accorde sans trop de gêne qu'on est l'instrument de causes cachées, aussi longtemps que l'action est indifférente. Mais le moniste le plus résolu éprouve quelque peine à se persuader, en face des exigences de la vie pratique, que toute l'existence humaine n'est qu'une fable convenue, suivant laquelle une nécessité mécanique attribue à Caïus le rôle de criminel et à Sempronius celui de juge, moyennant quoi Caïus va se faire pendre, tandis que Sempronius va déjeuner... Et quand Quételet nous fait toucher du doigt la loi naturelle qui veut qu'il y ait, bon an mal an, tant de voleurs, tant d'assassins, tant de faussaires dans telle ville, il est pénible de se dire que si nous ne sommes pas de ceux-là, c'est que d'autres ont tiré les mauvais numéros à notre place... Les écrits des métaphysiciens sont remplis des essais qu'ils ont tentés pour concilier le libre arbitre et la loi morale avec le mécanisme de la volonté. Les seuls problèmes éternels sont les problèmes insolubles.

« Les tentatives de conciliation entre l'ordre moral et le mécanisme universel les plus intéressantes pour le naturaliste sont celles qui se rattachent aux mathématiques. Descartes, qui considéraitt la quantité du mouvement comme constante dans l'univers et qui n'accordait point à l'âme la capacité d'en produire, lui attribuait cependant celle d'en déterminer la direction. Leibniz établit, au moyen d'un appareil superflu peut-être, cette vérité fort simple que, pour modifier la direction du mouvement, un quantum quelconque de force mécanique est indispensable, de sorte qu'on ne saurait attribuer ce rôle à la substance spirituelle sans abandonner l'opposition établie entre elle et la matière. Feu Cournot et M. de Saint-Venant pensent échapper aux serres du déterminisme mécanique grâce à la notion du décrochement. Ils estiment que, pour rompre l'équilibre instable et déterminer l'explosion de la force accumulée, il suffit d'une quantité de force minime et qui peut même devenir égale à 0. M. le professeur Boussinesq, d'autre part, s'appuie sur certaines équations différentielles du mouvement, dont les intégrales admettent en certains cas des solutions telles, que la direction ultérieure du mouvement devient ambiguë ou complètement indéterminée... Il est douteux que ces expédients aboutissent à concilier le différend du fatalisme et de la liberté. M. Paul Janet s'est beaucoup avancé lorsque, sur la foi de nos trois mathématiciens, il a affirmé devant l'Académie des sciences morales et politiques la possibilité d'un indéterminisme mécanique. Identifier la thèse que la force nécessaire pour déterminer le mouvement peut être infiniment petite, avec celle que cette force peut être absolument nulle, c'est abuser d'un artifice employé par le calcul infinitésimal dans des conditions complète-

ment différentes. La force employée à décrocher ou déterminer le mouvement est infiniment petite en comparaison de la force mise au mouvement. Ainsi l'avalanche qui renverse une forêt peut être déterminée par le vol d'une corneille. La proportion des deux forces ne saurait être évaluée en chiffres; la dernière est infiniment petite relativement à la première; mais, pris en lui-même, ce battement d'ailes dépense une quantité positive de force égale à celle qui élèverait un poids donné à une hauteur donnée. Il est essentiel au décrochement que la force qui décroche et la force décrochée soient indépendantes l'une de l'autre. Il est donc inexact de dire d'une manière absolue que leur rapport tend à la limite 0. Loin de pouvoir descendre à 0, la force décrochante ne peut pas descendre au-dessous d'un quantum déterminé. Une impulsion déterminante égale à 0 résoudrait du coup, si elle était jamais admissible, notre seconde difficulté, l'origine du mouvement dans la matière immobile uniformémeni répartie, car une impulsion égale à 0 n'a jamais manqué...

» Notre septième difficulté s'évanouit lorsqu'on prend le parti de nier la libre volonté et de déclarer illusoire le sentiment qui nous l'atteste; autrement il faut reconnaître qu'elle est insoluble de sa nature. »

Il nous a semblé que ce résumé des obstacles qui s'opposent à l'explication universelle des phénomènes par le mécanisme méritait d'être reproduit en raison de sa provenance. Nous n'y voulons ajouter aucun commentaire [1].

C. S.

1. Le discours de M. Dubois-Reymond a paru dans le numéro de septembre 1881 de la *Deutsche Rundschau*, sous ce titre : *Die sieben Weltraethsel.*

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

De Broglie (l'abbé). LE POSITIVISME ET LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE. Paris, chez Victor Palmé. 2 vol. in-8°.

Dans un temps où le positivisme se fait officiel, où la libre pensée devient obligatoire, où l'on fait litière des préjugés et où, pour manifester l'absolue inanité d'une doctrine, il suffit aux meilleurs esprits d'insinuer qu'elle serait à la rigueur compatible avec la religion, dans un temps enfin où l'on ne parle plus à messieurs les prêtres, tout en s'occupant beaucoup de ce qui les concerne, il y a chez M. l'abbé de Broglie un courage digne vraiment de sa maison guerrière à défier l'opinion par douze cent soixante pages de mille neuf cents lettres chacune sur le positivisme et la science expérimentale. J'ai lu deux fois ces deux beaux volumes; j'en ai même extrait la plus grande partie; j'ai obtenu le congé flatteur d'en dire ici mon sentiment, et je ne sais absolument pas comment m'y prendre. Si du moins j'avais aussi quelque autorité, si je représentais une tradition, une Eglise, une école, un groupe, si nous étions seulement deux; mais je suis seul, et « le silence de ces espaces infinis m'effraye ». Dirai-je de ce livre le bien que j'en pense? on me prendra pour un homme noir et pour un compère; l'attaquerai-je? ce sera jalousie de métier, hostilité confessionnelle, que sais-je encore? Je n'ai ni le temps ni l'espace dont il faudrait disposer pour prouver mes dires, à supposer qu'on prouve jamais quelque chose en de tels sujets. Quand M. de Broglie confond Stuart Mill ou M. Taine, il s'appuie sur une doctrine amplement exposée et justifiée, sur le sens commun, tel qu'il préside à l'élaboration des sciences particulières; tandis que mon jugement sur les opinions de M. de Broglie tient à leur rapport avec des convictions qu'on ne connaît pas, et qu'il faudrait tout d'abord peut-être m'expliquer à moi-même. S'il était besoin, pour atteindre le but de cette annonce, d'amener un seul lecteur à mon avis, je renoncerais à l'entreprise. Mais mon ambition ne va pas si haut : elle sera pleinement satisfaite si j'attire l'attention de quelques laïques sur cette philosophie cléricale et si je les induis à s'en enquérir, à l'étudier peut-être, sans trop d'égards à l'habit qu'elle porte.

Et d'abord nous saluerons dans M. Paul de Broglie un écrivain. Limpide, abondant, précis, il est fort agréable dans les rencontres, et

n'a qu'à se laisser aller pour atteindre naturellement à l'éloquence. Voici deux exemples de sa manière :

« On ne peut pas, en lisant M. Taine, ne pas regretter les circonstances « de sa vie qui l'ont lancé dans cette route sans issue. Si au lieu de cet « éclectisme oratoire et nuageux, qui semblait éviter jusqu'aux défini- « tions des termes les plus vulgaires, de peur de se prononcer nettement « pour ou contre quelque chose ; si au lieu de cette doctrine anti-expé- « rimentale de la vision des axiomes en Dieu, combinée avec la théorie « insensée de la raison impersonnelle, M. Taine avait rencontré, pour « initier son esprit aux questions métaphysiques, la philosophie ferme « et sensée d'Aristote, et ses définitions précises, avec son échelle « solide, qui s'élève de la connaissance sensible à la connaissance intel- « lectuelle par l'abstraction, et monte lentement, en assurant tous ses « pas, de la terre jusqu'au pied du trône du Créateur, j'aime à croire « qu'il n'aurait pas entrepris cet étrange voyage du sensualisme pur « au panthéisme idéaliste, de Condillac à Hegel. Les deux tendances « de son esprit, l'observation patiente qui accumule les faits et l'ana- « lyse rationnelle qui les dissèquent auraient trouvé une égale satis- « faction, et, appuyé sur ces principes de bon sens qui sont le fond de « la tradition philosophique de l'école catholique, il aurait construit « une œuvre durable.

« M. Taine s'est plu à représenter les philosophes qui l'ont précédé « transportés dans un siècle antérieur, et s'est demandé ce qu'auraient « été M. Cousin et M. Jouffroy si la destinée les avait fait naître plus tôt. « Il nous a montré M. Cousin orateur sacré au temps de Louis XIV et « successeur de Bossuet dans la chaire, et M. Jouffroy élève de Cam- « bridge et théologien protestant au XVIIe siècle.

« Si nous voulions faire à l'égard de M. Taine une transposition sem- « blable, et le reporter tout entier dans des temps écoulés, nous n'hési- « terions pas à le faire naître en Espagne au XVIe siècle, à le faire étudier « à l'Université de Salamanque, et à le faire entrer dans une de ces « savantes corporations de théologiens, dont les volumes compacts « résument la science divine et humaine de leur temps. A l'école de « Suarez, de Lugo ou de Molina, il aurait parcouru tout le domaine de « l'expérience et de l'histoire, et l'aurait aussi facilement fait rentrer « dans les cadres tracés par Aristote et saint Thomas que dans ceux du « fatalisme logique auquel il s'est inféodé. Il aurait été hardi, mais sans « jamais sortir de l'orthodoxie ; car il dit lui-même que, passé trente ans, « les opinions sont faites : or à trente ans, dans le bon vieux temps, il « aurait encore été un écolier. Il n'aurait eu qu'une passion, celle de « l'étude et de la vérité. Il aurait trouvé pour les mystères chrétiens les « mêmes explications subtiles avec lesquelles il a prétendu résoudre ce « qu'il appelle l'illusion métaphysique du moi. Dans le cas où quelque « difficulté lui aurait paru plus forte, il n'aurait pas craint de la franchir « par quelque hypothèse inouïe, et la postérité s'étonnerait de voir un « si puissant esprit se payer de mots si aisément. Il aurait laissé une

« grande œuvre, un vaste système, dont bien des parties auraient paru « étranges, hypothétiques, arbitraires, mais dont d'autres feraient l'ad- « miration du lecteur par la profondeur des analyses et l'originalité des « solutions. Rude, moqueur et parfois injurieux pour ses adversaires, il « aurait été violemment attaqué, mais il aurait vigoureusement riposté, « et les écoles du monde entier auraient retenti des luttes qu'il aurait « suscitées. Il aurait obtenu l'affection de ses disciples, l'estime de ses « adversaires, et son nom serait resté avec autorité [1]. »

Ce morceau me semble avoir assez bonne grâce; mais voici qui est d'un accent plus sérieux. Il s'agit de la liberté, et de l'objection du plus fort motif, qui néglige deux cas très fréquents, celui des motifs équivalents et celui des motifs hétérogènes. A la vérité, la sensibilité et l'imagination rendent ces derniers comparables entre eux; un attrait quelconque est nécessairement plus ou moins fort qu'un autre; mais, entre la raison et la sensibilité, il n'y a pas de commune mesure.

« Bien faible et bien superficiel observateur est celui qui n'a pas « reconnu en lui-même cette variété de motifs et de mobiles, qui n'a « point éprouvé ces luttes de la raison et de la passion, qui n'a point « senti se raidir la chaîne de la conscience quand l'orage devenait plus « fort, et qui n'a point reconnu non plus qu'il pouvait, s'il le voulait, se « tourner vers le devoir pour l'embrasser, ou s'abandonner lâchement « à l'attrait prédominant. Nous disons de cet homme qu'il est un bien « faible et bien superficiel observateur; c'est ce que nous pouvons dire « de plus favorable de lui, car, s'il avait bien observé, si réellement il « avait, dans sa vie, toujours suivi sans résistance l'attrait prédominant, « s'il s'était laissé toujours emporter par le mobile le plus fort, alors, « quelle que fût sa conduite, quelque nobles et bienveillants que fussent « ses instincts, c'est à peine s'il mériterait le nom d'homme, et il ne « serait pas digne d'une estime plus grande que celle que nous accor- « dons à un chien dévoué à son maître, qui suit aussi l'attrait prédomi- « nant de sa nature affectueuse [2]. »

N'est-ce pas de l'éloquence, la simple éloquence de la conviction? Ne trouvez-vous pas ici le vrai fils de son père : *vir bonus, dicendique peritus?*

Cet écrivain est un savant; jusqu'à ce que la preuve du contraire m'ait été administrée, j'en resterai convaincu. Sans doute, il s'est beaucoup aidé des travaux de M. Helmholz, mais on ne sent pas moins qu'il est parfaitement chez lui dans toutes les questions moléculaires, et il est impossible d'être plus lumineux que lui sur la lumière et sur la vision, qui pour les ignorants, dont il reste encore un fonds par le monde, sont un véritable pot au noir.

Et le penseur, demanderez-vous (je l'espère)? Ce qui nous intéresse avant tout, c'est le penseur. — Eh bien, le noble chanoine est un esprit

1. Tome II, p. 516.
2. *Ibid.*, p. 221.

très cultivé, très étendu, très net, passablement libre en quelque sens, un très bon logicien, un observateur pénétrant des opérations intellectuelles ; il se rend un compte exact des conditions et des suppositions de la science positive; mais il nous semble manquer un peu des qualités architecturales dont le dogmatisme aurait particulièrement besoin; il n'a pas non plus à un bien haut degré ce que j'apellerai le tempérament ou le sens métaphysique; enfin, il y a le collier, le terrible collier! Pour identifié qu'on se puisse croire avec les conclusions de son école, dès qu'on n'y peut rien changer ou seulement qu'on y répugnerait, les conditions de la recherche font défaut, les meilleures thèses deviennent suspectes, la pensée est morte. M. de Broglie conclut son travail en exprimant l'espoir d'une alliance future entre la science expérimentale et la philosophie catholique. On tiendrait les solutions de cette philosophie pour infiniment supérieures au courant d'opinions où flotte le siècle, que cet espoir resterait une dérision. Nous datons de Galilée. L'incompatibilité des deux tendances secoue et tiraille l'auteur lui-même, en attendant l'heure de le déchirer.

Nous répéterons volontiers avec lui que, « par la certitude des affirmations et la netteté des distinctions, la science moderne contraste avec une philosophie qui s'applique à tout confondre et dont la négation fait l'essence »[1]. Mais nous n'oublions pas que « l'expérimentateur doit toujours avoir l'esprit douteur, qu'il doit toujours être prêt à se démolir lui-même, à mettre en question ce qu'il a supposé[2]. » M. P. de Broglie en revanche n'y songe plus, lorsqu'il fonde son espoir sur les remarques suivantes :

« La science est affirmative, elle est dogmatique, elle est intolérante; « rien n'est plus évident. Quand une vérité est acquise, quand elle est « pleinement démontrée, la science l'enregistre et ne permet plus qu'elle « soit contestée. Quand une erreur a été définitivement condamnée, la « sentence est sans appel. Il arrive toutes les années à l'Académie des « sciences des mémoires dont le but est d'essayer de faire revenir la « science sur quelqu'un de ses arrêts. *La science* ne daigne pas répon- « dre à ces élucubrations, qui sont cependant souvent l'œuvre d'hom- « mes laborieux et consciencieux. Il suffit qu'ils soient en opposition « avec un dogme scientifique pour être écartés sans examen[3]. »

On ne conteste pas que le fait ne soit bien observé, ni que le pouce de Rome n'ait imprimé sur l'esprit français une empreinte assez profonde. Mais, si quelqu'un avait l'audace de prétendre que l'influence des corporations savantes sur le progrès de la connaissance consiste surtout à le ralentir, il nous semble qu'il aurait peine à trouver mieux que notre citation pour établir son affreux paradoxe. Et comme le mot la Science, où nous l'avons souligné, rappelle *la Philosophie* des beaux

1. II, p. 546 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 254.
3. *Ibid.*, p. 546.

jours où l'éclectisme rhétorique était suprême! Où donc déjeunait alors *la Philosophie?* Où dîne aujourd'hui la *Science?*

Il y a dans ces deux volumes un grand nombre de morceaux qui m'enchantent : ainsi la définition de la perception, où pourtant il aurait fallu s'arrêter davantage, car c'est la question dont tout dépend [1]; la définition du jugement [2]; l'explication de l'erreur du sensualisme, qui, par insuffisante observation du fait psychologique, prend pour point de départ les sensations isolées, résultat d'une première analyse et d'une première abstraction [3]; l'analyse du toucher, et le contraste entre la clarté de l'interprétation spontanée qu'il reçoit et l'obscurité des signes, des sensations, considérées en elle-même [4]; l'opposition radieuse entre la certitude physique et la mathématique, dont l'*axiome éternel* ne reviendra pas, si toutefois l'axiome éternel est encore de ce monde, et si les triomphantes démonstrations du révérend dialecticien ne sont pas déjà des exorcismes, ainsi que dans l'épaisse obscurité de notre province on serait tenté de le soupçonner [5]; l'opposition entre les lois et les causes et l'explication de la tendance qui porte à les confondre [6]; l'appréciation sommaire du transformisme et de sa portée réelle [7]; la définition du bon sens comme d'un produit historique soumis au contrôle [8], deux morceaux pleins de bon sens et de mesure, quoique le dernier ouvre au dogmatisme antiphilosophique des portes qu'il faudrait condamner. Que de chapitres ne citerions-nous pas encore si nous voulions citer tout ce qui nous instruit, tout ce qui nous plaît! Mais le plan de l'ouvrage ne nous sourit pas. S'agit-il simplement, comme le titre adopté le ferait supposer d'abord, d'établir que la science expérimentale, portant sur des substances et poursuivant des causes, aux sens définis des mots cause et substance, est contraire aux visées du phénoménisme contemporain? — Alors un si grand appareil n'était pas nécessaire, et dans un volume plus portatif, la démonstration, plus alerte, eût porté coup plus sûrement. A quoi bon, lorsqu'on peut accabler ses adversaires sous la masse des preuves de fait et les dissoudre dans l'évidence, à quoi bon s'embarrasser d'un dogmatisme qui donne trop à penser pour ne pas jeter quelque ombre sur les plus fortes conclusions? S'agit-il au contraire de proposer une nouvelle méthode et de jeter les bases d'un nouveau système, ce système fût-il fort ancien? s'agit-il de corriger si bien l'œuvre de Reid et de Royer-Collard [9] que la philosophie du sens commun

1. I, p. 167 et suiv. Comp. p. 447 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 188-190.
3. *Ibid.*, p. 184-188.
4. *Ibid.*, p. 442.
5. II, p. 234 et suiv. Le chapitre X tout entier.
6. II, p. 170-175, p. 195-202.
7. II, p. 396-400.
8. I, p. 115 et suiv.
9. Voy. Introduction, p. LXXIV.

vienne coïncider avec le thomisme recommandé par l'encyclique du 4 août 1879, et de traduire le thomisme en une langue intelligible aux laïques de notre temps, quelle que soit la supériorité de l'ancienne[1]? — Alors il était besoin d'une exposition beaucoup plus large et plus complète. Il fallait approfondir les catégories spécifiques du péripatétisme, voire du péripatétisme frelaté du moyen-âge catholique. Il fallait développer l'opposition de la forme et de la matière, sur laquelle on passe comme chat sur braise, et montrer comment elle s'accorde avec ce qu'on enseigne de la permanence des substances. Il fallait concilier la notion de substance matérielle avec cette analyse, et faire entendre, si l'on pouvait, ce qu'est la matière de ces matières qui se distinguent par leurs formes. La solidité de la notion de substance, où l'on s'appuie, est à ce prix. Il fallait, si l'on se flatte sérieusement de parler péripatétisme, faire voir où se touchent, où se séparent les notions de matière et de forme et celles de puissance et d'acte; il fallait restaurer fortement, par une discussion approfondie, cette notion de la virtualité, de la puissance, qui s'impose à la réflexion et dont la prétérition fait tout l'être du phénoménisme. Que la raison suffisante soit un principe *a priori*, et que le moins ne soit pas raison du plus, nous le croyons bien; mais le chêne sort du gland, et, si l'on n'admet pas la réalité de l'être en puissance, l'axiome semblera constamment contredit par la nature. Pour réfuter véritablement le phénoménisme, il faudrait lui faire voir que la puissance, dont il abstrait, ou plutôt qu'il nie, est impliquée en ses propres affirmations déterministes. Bref, si l'on voulait s'aider d'un système, il fallait le mettre en plein jour et le rendre intelligible. Puis, s'il s'agissait d'en établir la supériorité, il ne fallait pas l'opposer à deux ou trois écoles contemporaines, produits tardifs elles-mêmes d'une longue tradition; il fallait l'opposer aux auteurs véritables de ces écoles, il fallait prendre le sensationnisme dans sa racine et rendre plus manifeste encore l'élément *a priori* de la connaissance, point qui est très bien touché sans doute, mais un peu en passant, avec plus de soin d'attribuer l'*intellectus agens* au moyen âge (arabe ou chrétien?) que d'en bien établir la réalité; il fallait aborder résolument le criticisme, dont on se débarrasse un peu légèrement, à notre avis.

M. l'abbé de Broglie a mêlé les deux tâches dans un travail purement défensif, « destiné à arrêter les progrès des erreurs et à préparer les esprits à recevoir plus tard l'enseignement de la philosophie catholique. » Son œuvre est « toute polémique », ce qui ne l'empêche pas de consacrer expressément des livres entiers à l'exposé de ses doctrines, le premier de la seconde partie, par exemple, le quatrième de la première, etc. Cette relation constante entre l'exposition didactique et la réfutation de quelques doctrines particulières, qui n'ont pas plus de

1. Avant-propos, p. III.

droit à cet honneur que beaucoup d'autres et qu'on surfait par ce choix même, donne à l'ensemble quelque chose de louche. Elle entraine des longueurs, des répétitions, une fatigue, que la clarté parfaite des développements ne suffit pas à racheter.

M. de Broglie croit à la métaphysique ; il le faut bien, sa tradition l'exige. Il avoue que la connaissance humaine est limitée ; mais il n'accorde pas à la critique le droit d'opérer *a priori* le départ entre la lumière et les ténèbres, la délimitation de l'espace susceptible d'être éclairé (tentative scabreuse en effet, où l'on entrevoit quelque chose qui simule assez bien la contradiction). Il franchit le seuil de la métaphysique. Non seulement il connaît les substances dont la collection forme le monde expérimental, et les causes efficientes de certains phénomènes ; il sort du domaine de l'expérience en esquissant l'idée du Dieu dont l'existence lui paraît prouvée par une induction rationnelle certaine sans le concours de la vérification expérimentale. Il entre donc en métaphysique ; mais il y paraît trop à son aise pour l'être bien réellement. A défaut du contrôle expérimental qui corrobore une présomption inductive par une certitude d'un autre ordre, il faudrait au moins que l'induction fût rigoureuse, et sa base inébranlable. Mais qu'élèverons-nous sur une base où la contradiction s'est établie dès le principe ? Qu'est-ce que des substances auxquelles s'applique inégalement bien la définition de la substance ? Qu'est-ce que des substances auxquelles la définition de la substance ne s'applique plus du tout ? Ce sont peut-être justement les plus importantes. La substance persiste en son identité, par opposition au phénomène, qui passe : aussi longtemps qu'elle existe, la substance ne change pas ; la permanence est le premier de ses caractères. Or il y a des substances composées. L'affirmation n'en est pas affaire de mots, mais de doctrine [1]. « Dans un être organique, il peut y avoir une substitution de molécules telle qu'après un long intervalle de temps on ne puisse plus dire qu'il est substantiellement identique à lui-même. Mais si ce renouvellement est lent, le changement n'est qu'accessoire, et dans son ensemble l'être dure d'une manière permanente. » Il possède ainsi le *premier caractère des substances* [2], et, comme on ne saurait lui contester les autres, il est substance. — Ainsi la circulation des molécules est accessoire dans l'être organique : c'est écrit. Mais qu'est-ce qui est lent ? qu'est-ce qui est rapide ? où est la mesure ? On voit assez que la distinction nette entre la substance et le phénomène reste à chercher. Et que dirons-nous de ces éléments de la personnalité puisés dans la considération de l'homme, qu'on peut attribuer en bloc à la cause première [3], « puisqu'elle est personne », *sans tomber toutefois dans l'anthropomorphisme* [4] ? Que dirons-nous enfin des contradictions qu'on reconnaît

1. I, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 125.
3. II. p. 386.
4. *Ibid.*, 379.

dans ce produit suprême de l'induction rationnelle, et qui offrent à la théodicée de si précieux avantages?

« Toutes les fois qu'il s'agira de concilier entre eux les attributs que « l'induction nous conduit à reconnaître dans le Créateur, nous savons « d'avance que nous ne le pouvons pas, parce que nous ne connaissons « pas le fond de sa notion. Toutes les fois qu'il s'élèvera en nous une « objection provenant de la providence divine et du gouvernement du « monde, nous pourrons répondre que les desseins de Dieu sont mys- « térieux et que nous ne connaissons pas ses voies. »

Cette désinvolture n'a-t-elle pas quelque chose d'effrayant? Ah! nous le connaissions déjà, ce taon venimeux qui bourdonne autour du front d'Uranie et qui l'égare; mais faut-il le chasser avec des pavés aussi lourds? Quand on pense que ceci n'est pas écrit à l'usage exclusif des grands séminaires, comme les *Théologies morales* dont M. Bert a fait un commentaire si approprié, mais que ce livre s'adresse également aux laïques, aux profanes, au public libre, au public pensant, on serait tenté de se demander s'il n'y a pas là-dessous quelque malice et si l'on a bien compris l'auteur. N'étaient les raisons que nous pouvons avoir pour considérer cette trois cent onzième page comme plus ou moins stéréotypée, nous prendrions la liberté respectueuse d'en signaler à la corporation de l'Index l'imprudence et l'inopportunité.

Ceci montre jusqu'où l'on descend avec le système d'un enseignement traditionnel fondé sur l'autorité. On démontre, pour l'acquis de sa conscience, des thèses que l'autorité déclare démontrables ; et comme en réalité la foi qu'on leur porte repose sur de tout autres fondements que cette argumentation soi-disant logique, on néglige des objections qui ne laissent rien subsister du point démontré.

M. P. de Broglie est un tout autre homme dans les sujets où il est libre, où il est lui-même, et qui forment la propre matière de son beau travail. On n'admire jamais aussi cordialement un écrivain que lorsqu'il donne à notre propre sentiment une forme heureuse, une expression vive, que nous n'aurions pas trouvée ou dont nous n'aurions pas osé nous servir. Aussi, pour tempérer l'âpreté de nos critiques, terminerons-nous par une dernière citation, sur l'évidence de l'évidence, et sur la condition que se préparent ceux qui en contestent l'autorité comme critère.

Dans un passage que nous ne retrouvons plus, l'auteur a rappelé que le principe de contradiction n'est admis que sur la foi de son évidence. Ici, il s'adresse à ses adversaires habituels, qui exigent partout une vérification sensible.

« Le système, qui n'admet d'autre évidence que celle qui est sensi- « blement vérifiée, commence par supprimer tout le faîte et toute la « partie supérieure de notre édifice. Tous les résultats de l'induction « rationnelle, toute la connaissance de la cause première est anéantie.

« Mais les diverses parties de la réalité sont trop bien liées et trop « solidement encastrées l'une avec l'autre pour que l'enlèvement de cet

« étage supérieur puisse se faire sans ébranler les étages inférieurs.

« L'activité des causes secondes, soumise au même critérium de la « vérification, doit d'abord être sacrifiée. Cette activité ne nous est « connue que par induction, nous en sentons les effets ; mais nous ne la « percevons pas en elle-même. L'activité est intime et dans le fond des « êtres : nous n'observons et nous ne pouvons vérifier sensiblement « que ce qui est extérieur.

« Donc plus d'activité des causes secondes, sinon notre propre acti- « vité, qui, pour le moment, peut être conservée, puisque nous l'obser- « vons.

« Mais, l'activité des causes secondes ayant disparu, la substance de « ces causes subsistera-t-elle? Nullement; à quoi bon une substance « sans activité? Comment en constater et en vérifier l'existence? Cette « substance doit donc disparaître... Les positivistes anglais ont sup- « primé la matière, parce qu'il est impossible d'en vérifier l'existence.

« Donc plus de corps réels, plus rien que nos sensations, nos états « de conscience, et peut-être des notions extraites de nos sensations « et formées par une activité psychique.

« Ici peut-être pourrait-on s'arrêter. A la rigueur, il semble qu'on « pourrait dire que la formation de nos sensations, celle de nos notions « et l'exercice de notre activité sont des choses vérifiables.

« Cependant la rigueur du principe oblige d'aller plus loin encore. « Notre propre activité, est-ce bien par une vérification sensible que « nous la connaissons? N'est-ce pas par une évidence interne, profonde, « réflexe, toute différente de la comparaison de deux sons ou de deux « couleurs? Si donc son existence est vérifiable, elle ne l'est pas sensi- « blement.

« Rejetons donc encore notre propre activité, et par conséquent notre « substance.

« Il ne nous reste que des états de conscience, des séries de sensa- « tions dont nous pouvons saisir et vérifier sensiblement les lois.

« Mais est-il bien vrai que nous le puissions d'une manière logique? « Avons-nous réellement appliqué jusqu'au bout le grand critérium : « Rien n'est vrai que ce qui peut être sensiblement vérifié?

« Nullement. Il nous reste encore trois choses à détruire : la mé- « moire, qui conserve nos sensations; le principe d'induction, qui les « associe, et enfin les sensations elles-mêmes.

« La mémoire d'abord, de quel droit subsisterait-elle? Qui a jamais pu « vérifier l'exactitude de la mémoire? On peut comparer le témoignage « de diverses personnes douées de mémoire ; mais cela ne prouve « qu'une chose : c'est que ces mémoires sont faites de même. Quant à « contrôler la mémoire elle-même par une comparaison directe avec « les faits passés, qui ne sait que cela est rigoureusement impossible? « Comment se reporter dans le passé, pour s'assurer si la mémoire ne « nous a pas trompés?

« Ainsi, logiquement, les faits passés perdent toute certitude, puis-

« que la mémoire n'est pas vérifiée. Que deviendra maintenant le prin-
« cipe d'induction, ce principe qui est le fondement même des lois de
« la nature?

« Essayera-t-on de vérifier ce principe lui-même? Mais c'est au nom
« de ce principe seul qu'on peut faire une vérification quelconque. Véri-
« fier un fait, c'est reproduire volontairement ce fait, pour voir s'il est
« conforme à une loi qui permette de le prévoir. Vérifier suppose donc
« la connaissance du principe que l'avenir doit ressembler au passé.
« Vérifier le principe d'induction, c'est donc une pétition de principe
« manifeste, c'est l'équivalent d'avaler son propre gosier ou de mordre
« ses propres dents.

« Admettra-t-on maintenant ce principe et la véracité de la mémoire
« sans les vérifier? Mais admettre une chose sans la vérifier, c'est
« changer de critérium; c'est prendre pour critérium l'évidence, à
« moins de se décider à prendre pour critérium sa propre fantaisie et
« son propre caprice.

« Restent encore les pures sensations individuelles. Mais ces sen-
« sations, pourquoi en admettre la réalité, si ce n'est sur leur propre
« évidence? Dira-t-on que l'évidence de la mémoire, celle du principe
« d'induction, celle des sensations est d'une autre nature et plus forte
« que celle des autres vérités et des autres principes? Mais comment
« prouver cette différence? Ici, la vérification est devenue radicalement
« impossible. C'est l'évidence seule qui rend témoignage d'elle-même.

« Car, en fait, aux yeux du premier venu, l'évidence de l'existence
« des corps, celle de l'existence du moi, celle du principe que rien ne
« sort de rien et que le plus ne sort pas du moins, sont tout aussi frap-
« pantes que l'évidence de la mémoire, du principe d'induction et de
« nos sensations.

« Ainsi le critérium de la vérification est radicalement insuffisant pour
« servir du fondement à l'ensemble de la connaissance [1]. »

Et pourtant, malgré tout ce qu'il y a de vrai dans ce brillant passage, la vérification sensible, le contrôle d'un procédé par un autre se montre en fait nécessaire à la production d'une certitude uniforme dans tous les esprits. Les mathématiques, auxquelles on n'entreprendra plus sérieusement, nous l'espérons, de donner un fondement empirique, doivent certainement le rôle qu'elles jouent et le rang qu'elles tiennent à la possibilité du contrôle expérimental. Sans l'aveu de cette vérité, il est impossible de rien comprendre à l'histoire de la pensée humaine. Pourquoi ce retour incessant des mêmes systèmes sous des habits et des noms nouveaux? Pourquoi, à l'heure où nous écrivons ces lignes, n'y a-t-il encore rien d'acquis en philosophie? Pourquoi l'établissement d'une autorité dans la pensée est-elle pour la pensée un arrêt de mort? Pourquoi la philosophie catholique elle-même était-elle le théâtre des luttes les plus vives sur les points de doctrine les plus importants, à l'époque

1. II, p. 435.

où il existait une philosophie catholique? Pourquoi la philosophie traditionnelle est-elle un fantôme, une impuissance, un non-être, une contradiction dans les termes?

CH. SECRÉTAN.

Angelo Mosso. — SULLA CIRCOLAZIONE DEL SANGUE NEL CERVELLO DELL' UOMO. Ricerche sfigmografiche. In-4°, 126 p. Salviucci, Roma, 1880.

Parmi les très importantes questions de physiologie traitées dans ce livre par le Dr Mosso avec autant de science que de talent, il en est qui intéressent la psychologie. Quel est l'état de la circulation du sang dans le cerveau durant le travail intellectuel? Quel est l'état de cette même circulation durant le sommeil? Quelles sont les conditions physiques de la conscience? (Ch. IV, V, VI et XIII de l'ouvrage.) Voilà des points qui doivent attirer l'attention du psychologue.

M. Mosso a eu la rare bonne fortune de pouvoir directement étudier sur l'homme la circulation du sang dans le cerveau. En effet ses expériences ont porté sur des sujets dont le cerveau avait été découvert à la suite de pertes de substance osseuse assez considérables vers la région frontale. — Ici, il ne sera sans doute pas inutile de rappeler brièvement les principes de physiologie qui expliquent l'étude du Dr Mosso. Par la contraction ou systole de son ventricule gauche, le cœur chasse le sang dans l'artère aorte; de l'aorte, le sang passe dans les artères qui vont à tous les organes du corps et par les veines revient au cœur; cette *circulation* se fait, comme le mouvement d'un liquide quelconque, grâce aux différences de pression du sang dans les diverses parties du système vasculaire. L'arrivée du sang dans une branche du système constitue le pouls : le pouls est la diastole ou dilatation artérielle, isochrone à la contraction cardiaque. Suivant qu'il entre plus ou moins de sang dans un organe, le pouls prend tels ou tels caractères, et l'organe subit des changements de volume. Normalement donc, le cerveau subit des variations de volume dues à des variations dans la quantité de sang qu'il reçoit ou qu'il laisse sortir, sous des influences diverses. On conçoit aisément que, quand le crâne est ouvert et le cerveau mis à nu, ces variations de volume deviennent, aux points où il y a brèche, des mouvements d'expansion et de retrait, sensibles au doigt et à la vue. Il faut ajouter qu'il est aujourd'hui bien démontré que les observations faites sur le cerveau mis à nu sont rigoureusement applicables au cerveau enfermé dans le crâne intact.

Ce n'était pas, pour un physiologiste habile et ingénieux, tel que le professeur Mosso, une difficulté expérimentale bien grande d'étudier chez les sujets qu'il avait à sa disposition et d'enregistrer les mouvements cérébraux, à l'aide de la méthode graphique.

Les lecteurs de la *Revue* n'ignorent pas que, depuis un certain nombre d'années, la méthode graphique a rendu les plus signalés services à la science, particulièrement à la physiologie. La méthode graphique, appliquée à la biologie, peut être considérée comme une mise en pratique de cette idée, que la plupart des fonctions vitales se ramènent à des mouvements; ces mouvements sont naturellement susceptibles d'être représentés par des lignes; ces lignes donnent évidemment la durée, la force, la régularité et, grâce à des dispositions spéciales dans l'instrumentation, la forme des mouvements. Ceci posé, qu'est-ce qu'un appareil enregistreur? Qu'on suppose une petite cuvette métallique, ou tambour, fermée hermétiquement par une membrane de caoutchouc et contenant un petit ressort à boudin qui s'applique contre la membrane; cette cuvette offre une seule ouverture à laquelle s'adapte un tube de caoutchouc qui se rend à une cuvette semblable à la première; mais celle-ci porte, fixée sur la membrane de caoutchouc, une mince plaque d'aluminium qui soutient un petit levier dont un des bras est constitué par un léger stylet; ce stylet écrit sur un cylindre mû par un mécanisme d'horlogerie et recouvert d'une feuille de papier enfumée. Tout ce système est plein d'air, de telle sorte que, si l'on exerce une pression sur la membrane de la première cuvette, cette pression se transmet à travers le tube jusqu'à la seconde cuvette; par l'intermédiaire du levier que porte celle-ci, le stylet inscrit les variations de pression sur le cylindre. Cette seconde cuvette forme le *tambour à levier écrivant* de Marey. Le premier tambour peut être modifié de mille manières, et ainsi on a construit des appareils qui enregistrent soit la contraction musculaire, soit les mouvements de la respiration, soit le mouvement du sang dans les vaisseaux, etc., etc.

Par des dispositifs ingénieux, M. Mosso a pu fixer des appareils analogues sur l'ouverture du crâne des sujets qu'il mettait en expérience. D'autre part, il a eu besoin de prendre le pouls de l'avant-bras et d'inscrire les variations de volume dans cette partie du corps simultanément avec celles qui se produisaient dans le cerveau; ce qu'il a fait au moyen d'appareils de son invention, dont le principe diffère un peu de celui qui vient d'être exposé.

Bien entendu, et que ceci soit dit une fois pour toutes, Mosso a eu soin de s'entourer des précautions nécessaires pour éviter les erreurs tenant à des changements dans l'application des appareils ou dans la position des sujets en expérience, ou à d'autres causes de ce genre. Il s'est moins gardé peut-être contre les causes d'erreur de nature subjective, et, par exemple, il ne dit pas si ses sujets ont été toujours dans les mêmes conditions physiques et mentales au moment où il les faisait travailler. Mais cette critique n'a guère qu'une importance théorique, vu la netteté et le nombre des résultats identiques qu'a obtenus l'auteur.

Le problème est posé : il s'agit de distinguer les modifications de la circulation sanguine propres au cerveau de celles qui appartiennent à tout l'organisme et dépendent de quelque cause générale. On saisira mieux les détails des résultats, si l'on veut d'abord examiner la figure schématique ci-jointe [1], qui en offre l'ensemble. Mosso étudie en premier

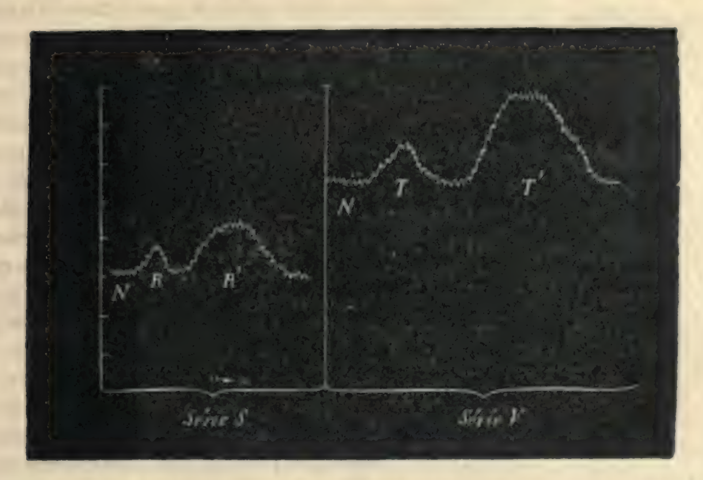


Figure schématique destinée à montrer l'état d'anémie relative du cerveau pendant le sommeil naturel (série S), et son état de congestion normale pendant la veille (série V), ainsi que les effets congestifs de l'activité cérébrale dans chacun de ces deux états, R, R′, rêves ; — T, T′, travail intellectuel.

lieu l'influence des émotions sur la circulation cérébrale (p. 28 et suiv.). Aussitôt après une émotion ou excitation sensorielle quelconque, il y a afflux de sang considérable au cerveau, et le pouls cérébral prend une forme en rapport avec cette dilatation; mais, si le volume du cerveau augmente, celui de l'avant-bras diminue; enfin le cœur a quelques révolutions plus rapides. Quelques exemples feront bien comprendre ces phénomènes : un collègue de M. Mosso entre dans la chambre et regarde Bertino — c'est le nom du sujet en expérience — avec attention : immédiatement le pouls cérébral devient plus élevé. Que l'horloge de l'hôpital vienne à sonner, il en sera de même. Un jour, c'est un étudiant en médecine qu'on observe : le professeur Lombroso entre dans le laboratoire, regarde silencieusement et sort : il suffit, le cerveau augmente et l'avant-bras diminue de volume. Une autre fois, on expérimente sur Catherine X..... : subitement et sans cause externe, la hauteur des pulsations cérébrales augmente; on s'étonne, on examine; tout dans l'appareil est en ordre; on interroge Catherine : celle-ci répond que, en regardant une armoire qui se trouvait là, elle a aperçu une *tête de mort* qui lui a causé quelque peur.

1. Nous devons communication de ce cliché à l'obligeance de M. le Dr Fr. Franck, directeur du laboratoire de physiologie au Collège de France.

Mêmes observations sur le travail intellectuel. Ce travail consistait en des calculs que M. Mosso donnait à faire de tête à ses sujets; ceux-ci annonçaient à haute voix le résultat. Je ne crois pas ce mode de procéder exempt de toute erreur, à cause de l'excitation auditive qui doit se produire chez la personne en expérience quand on lui propose le calcul, et à cause de l'effort vocal que cette même personne doit faire pour indiquer le résultat de l'opération. Il y a là des facteurs nouveaux qui peuvent entrer en fonction avec le travail de la pensée proprement dite, et M. Mosso aurait pu, ce semble, éviter ce faible risque. — Ainsi, par l'effet de l'activité intellectuelle, comme par l'effet des émotions, d'une part, il se produit une légère augmentation de la fréquence et de l'énergie des contractions du cœur, et, d'autre part, le cerveau augmente de volume (p. 19, 30 et suiv.). Il faut noter ici deux phénomènes intéressants : 1° La modification du pouls est plus marquée au commencement et à la fin du travail; Mosso remarque avec raison que l'activité du cerveau doit être plus grande au moment où le travail est apporté à cet organe. 2° Plus le travail est difficile, plus la modification du pouls est considérable; on voit toute l'importance de ce fait qui peut constituer une loi et une mesure de la pensée en exercice. En même temps que le cerveau augmente de volume, les vaisseaux de l'avant-bras se contractent fortement, comme l'indique la diminution de volume de ce membre. Le professeur Mosso a soin de démontrer, et la démonstration est aussi rigoureuse que complète, que tous ces changements ne dépendent pas de variations respiratoires : il y avait là une grosse question physiologique que le savant italien a su très nettement trancher.

Tous ces faits ont été fort exactement observés. Mais il est difficile d'accepter l'interprétation qu'en donne le professeur Mosso. D'après lui, la cause de l'afflux du sang au cerveau est la contraction des vaisseaux de l'avant-bras qui se produit aussi dans les vaisseaux des autres membres et de la peau du tronc, de telle sorte que la pression sanguine augmente dans les grosses artères et les dilate. C'est là une théorie toute mécanique, peu admissible quand on sait qu'une glande, par exemple, entrant en activité, se congestionne activement, par suite d'une dilatation initiale de ses propres vaisseaux. Les caractères mêmes du pouls cérébral observés par le D[r] Mosso démontrent qu'il en est ainsi pour la masse encéphalique. Il convient donc mieux de penser que, au moment du travail intellectuel ou d'une émotion, les capillaires cérébraux, par ce mode général d'action du système nerveux qui est l'action réflexe, se dilatent immédiatement : rien d'étonnant à ce que les rameaux d'origine des nerfs vaso-moteurs soient excités par une cause interne et subjective, toute morale; c'est un phénomène très fréquent. — Quant à la diminution de volume de l'avant-bras concomitante, on sait depuis longtemps que, quand il arrive plus de sang dans une partie du corps, il y en a moins dans telle autre partie : simple fait de corrélation et non, comme dit Mosso, d'antagonisme. Aussi l'afflux sanguin au cerveau est-il une condition primitive, quoi qu'ait écrit l'auteur et

essentielle de l'activité psychique, comme d'une activité glandulaire quelconque.

Les observations du professeur Mosso sur le sommeil ne sont pas moins instructives que les précédentes (p. 36-49). Dans le passage du sommeil à la veille, il y a augmentation du volume du cerveau et contraction des vaisseaux de l'avant-bras. Dans le passage de la veille au sommeil, les phénomènes inverses se produisent. A mesure que le sommeil est plus profond, le pouls cérébral s'abaisse davantage. Quand le sommeil est très profond, ce caractère se maintient. Les expériences du professeur Mosso démontrent donc que le sommeil est accompagné d'anémie cérébrale; mais ce n'est pas à dire pour cela que cette anémie constitue l'unique cause du sommeil. Quelquefois en effet, au moment où il s'éveille, le cerveau subit non une augmentation, une diminution de volume. L'auteur pense qu'à l'anémie physiologique il faut joindre, parmi les conditions du sommeil, l'état de l'excitabilité et l'état de la nutrition des centres nerveux. — Quoi qu'il en soit, l'anémie est la règle durant le repos du cerveau. Pour peu en effet que cet organe entre en activité, il y arrive plus de sang. Si, pendant que ses sujets étaient endormis, Mosso venait à les appeler par leur nom, *bien qu'ils ne s'éveillassent point*, le volume du cerveau augmentait immédiatement. De même quand l'horloge de l'hôpital sonnait, quand une personne entrait dans la chambre, et toujours sans que le réveil se produisît. Bref, les mêmes changements qui ont lieu dans l'organisme durant la veille par l'effet de l'activité psychique ont lieu aussi durant le sommeil par l'effet d'actions externes, insuffisantes cependant pour amener le réveil. Il arrive même que des impressions perçues suggèrent des songes ou entrent dans la trame de songes déjà nés , sans que le dormeur puisse indiquer, lorsqu'il se réveille, l'origine ni même l'existence d'une impression. Un exemple : Bertino était en expérience : M. Mosso l'appelle par son nom; il ne se réveille point, mais le cerveau subit une forte augmentation de volume. Quelques instants après, il ouvre les yeux, et l'auteur lui demande s'il a dormi; il répond qu'il a rêvé et raconte une histoire confuse dont le fait intéressant est que le curé de son pays l'appelait par son nom. La voix de Mosso avait donc suscité en lui un rêve. Ce phénomène n'est-il pas comparable aux suggestions de sentiments et d'idées qu'il est si facile de produire chez certaines hystériques? La pathologie n'est pas autre chose que de la physiologie.

Enfin le sommeil s'accompagne aussi de modifications dans la respiration (p. 51).

Durant le sommeil comme durant la veille, toutes les variations de volume observées dans le cerveau ne peuvent être toujours rapportées à des causes précises. Il y a une catégorie de mouvements des vaisseaux sanguins que Mosso appelle *spontanés* (p. 50). Ces changements circulatoires sont-ils dus à des rêves? Souvent en effet, c'est ici le cas de le rappeler, les rêves ne laissent aucune trace dans la mémoire : combien de personnes qui rêvent tout haut et qui n'ont au réveil aucun souvenir

de leurs songes! Aussi bien, plusieurs psychologues ont admis depuis longtemps l'existence de phénomènes psychiques inconscients. Les observations de Mosso offrent toutefois un singulier intérêt en apportant des preuves objectives à l'appui de la théorie d'après laquelle l'activité cérébrale se continue durant le sommeil sans que la conscience sache rien de ce travail. C'est la doctrine de Carpenter et de Maudsley. Aussi la persistance d'un certain degré d'énergie dans l'idéation, et d'abord la persistance d'une certaine suractivité dans la circulation du sang, semble-t-elle la condition de la conscience.

En effet M. Mosso n'hésite pas à conclure, de toutes ses expériences sur le sommeil, qu'il suffit de diminuer très peu la quantité du sang qui pénètre dans l'encéphale pour que la conscience s'éteigne. Il a même entrepris une expérience directe : il a pratiqué sur Bertino la compression des deux carotides ou principales artères qui amènent le sang dans le cerveau, et, en même temps que le volume du cerveau diminuait très rapidement, la perte absolue de la conscience arrivait. Mosso ajoute (p. 114) qu'il n'y a pas de fonction organique qui dépende plus étroitement que la conscience des variations dans les échanges matériels. A cet égard, les organes mêmes des sens offrent bien plus de résistance aux agents externes. On peut produire une ischémie de tout l'avant-bras pendant vingt minutes sans que les appareils sensibles du système nerveux soient privés de leurs fonctions et empêchés de transmettre les impressions tactiles, calorifiques ou douloureuses. Mais, dans un espace de temps trois cents fois moindre, une diminution, non pas même un arrêt complet de l'afflux sanguin au cerveau, abolit la conscience.

Le professeur Mosso a donc raison d'écrire quelque part qu'une étude des variations fonctionnelles du cerveau en rapport avec les changements circulatoires est des plus intéressantes pour le psychologue, parce qu'il n'y en a point de plus propre à bien montrer le lien étroit qui rattache les phénomènes psychologiques aux phénomènes matériels.

E. G.

A. Campbell Fraser, L. L. D. — Berkeley. William Blackwood and Sons. Edimbourg et Londres, 1881.

Dans l'élégante collection des philosophes classiques de Blackwood, M. Fraser, qui semble avoir consacré sa vie à l'évêque de Cloyne, vient de publier sur Berkeley un nouveau volume. Après avoir fait paraître une magnifique édition des œuvres complètes de ce philosophe et, un peu plus tard, un choix de ses œuvres, tel qu'on devrait bien, il me semble, en donner un en France à l'usage des étudiants, le savant professeur d'Edimbourg s'est proposé de présenter la pensée de Berkeley dans son unité organique. Il suit le développement de cette pensée dans

ses relations avec l'histoire personnelle du philosophe et compare sa doctrine à celles qui se sont produites depuis et jusqu'à nos jours.

Comme la grande édition des œuvres complètes, le nouveau volume est orné d'un portrait de Berkeley. Mais nous avons, cette fois, la reproduction d'un tableau à l'huile fait pendant le voyage de ce philosophe en Italie, c'est-à-dire alors qu'il n'avait encore que trente ans à peine. C'est la grande curiosité, si je puis ainsi parler, du dernier ouvrage de M. Fraser. Il est intéressant de connaître, autant que le permet cette sorte de photogravure dont l'exécution a dû être assez malaisée, la physionomie de ce métaphysicien précoce, qui avait déjà composé l'*Essai sur la vision*, les *Principes de la connaissance humaine* et les charmants *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*. Je ne sais si elle répondra à l'attente des lecteurs : on y trouve encore plus de finesse que de gravité, un peu d'ironie peut-être, et tout ensemble je ne sais quelle plénitude de visage où ne se lit aucun effort de pensée. La doctrine si originale du futur évêque de Cloyne, à travers cette peinture comme à travers ses premiers ouvrages, apparaît en quelque manière dans toute sa spontanéité : c'est l'épanouissement naturel et plein de fraîcheur d'un génie facile.

La partie biographique s'est enrichie, dans ce volume, de quelques documents qui ne manquent pas d'intérêt. M. Fraser s'est servi pour la première fois de la correspondance de Berkeley et de sir John Percival, plus tard comte d'Egmont. Cette correspondance, encore inédite, comprend environ quatre-vingts lettres de notre philosophe, dont plusieurs se rapportent à des questions philosophiques. Elles ont aussi permis à l'auteur de résoudre définitivement plusieurs petits problèmes biographiques, et en particulier de détruire la légende qui s'était formée sur une prétendue entrevue de Berkeley et de Malebranche; celui-là n'eut jamais à se reprocher la mort de celui-ci : car en 1715 il ne vint même pas en France.

Il serait intéressant de citer plusieurs passages de cette correspondance curieuse; je me bornerai à un seul extrait. On sait combien de temps il fallut à Berkeley pour faire, je ne dis pas adopter, mais accueillir ses idées, pour faire considérer l'*immatérialisme* comme une doctrine philosophique et non comme une pure folie. Le moment n'était pas encore venu, et d'ailleurs il devait bientôt passer, où les *Dialogues* rencontrèrent assez de faveur pour rendre quelques esprits distingués jaloux de la découverte du philosophe. On s'occupait cependant de la nouvelle théorie, du moins parmi les amis de l'auteur, et les objections ne manquaient pas. La femme de sir John Percival fait demander à Berkeley ce que deviennent, dans son système, les œuvres de Dieu créées six jours durant, mais avant la création de l'homme. « Je suis très flatté, répond Berkeley, de l'objection que votre femme a bien voulu me faire adresser. Dites-lui, je vous prie, que je ne conteste pas l'existence des choses sensibles que Dieu a créées selon le rapport de Moïse. Elles existaient de toute éternité dans l'intelligence divine, et

elles sont ensuite devenues perceptibles (c'est-à-dire qu'elles ont été créées) de la manière et dans l'ordre que marque la Genèse. A mon avis, en effet, la création des choses n'a un sens que par rapport à des esprits finis, car il n'y a rien de nouveau aux yeux de Dieu. Il s'ensuit que la création consiste dans ce fait que Dieu a voulu rendre perceptibles à d'autres esprits des choses qu'il était jusqu'alors seul à connaître. Maintenant la raison et l'Ecriture tout ensemble nous assurent qu'*il y a* d'autres esprits que les hommes, et il est possible que ces esprits aient perçu ce monde visible à mesure qu'il était successivement dévoilé à leur vue avant la création de l'homme. En outre, pour nous accorder avec le récit de la création tel que le donne Moïse, il nous suffit d'admettre qu'un homme, dans le cas où il aurait été créé, où il aurait existé au temps du chaos des choses sensibles, aurait pu percevoir toutes les choses tirées de ce chaos dans l'ordre même que l'Écriture nous indique, et il n'y a rien là qui s'oppose à mes principes. »

Comme le fait remarquer M. Fraser, il n'y a pas une objection, telle que semblerait en fournir contre l'*immatérialisme* le développement de la science moderne, qui ne soit prévenue dans cette réponse à la femme de John Percival.

Je ne suivrai pas l'auteur dans tout le détail de sa nouvelle étude sur la vie et les œuvres de Berkeley. On y trouvera les plus utiles rapprochements entre la doctrine de ce philosophe et celle de Descartes, de Locke, de Malebranche, de Spinoza, sans parler des théories des anciens. Grâce au mélange des faits biographiques et des considérations philosophiques, ce livre est à la fois des plus agréables à lire et des plus suggestifs.

Dans sa conclusion, M. Fraser fait remarquer que les trois grandes divisions auxquelles on peut, à son avis, ramener les divers systèmes de la philosophie contemporaine, procèdent toutes les trois de Berkeley et correspondent aux trois moments de son propre développement. Les positivistes modernes, dont D. Hume est le précurseur reconnu, s'inspirent en quelque manière des principes posés dans les premiers ouvrages du philosophe irlandais. Mais ils continuent, même avec M. Spencer, à poursuivre la plus haute expression de symbolisme sensible, de la causation physique, sans s'inquiéter d'une causalité spirituelle et transcendante que Berkeley opposait si formellement à la causalité phénoménale. Quelques successeurs de Kant, les hégéliens, s'inspirent plutôt des doctrines de la *Siris* et prétendent à la connaissance de l'infini, à une science absolue. Entre les Positivistes ou Agnostiques, contents des « solutions sceptiques » de doutes sceptiques, et les Gnostiques, qui méconnaissent les limites de l'esprit humain, se placent à la suite de Th. Reid, Jouffroy, Royer Collard et Cousin, ceux qui, à la manière de Descartes, de Locke, de Kant et de Jacobi eux-mêmes, plus ou moins ouvertement, de Berkeley enfin, quand il écrivait l'*Alciphron*, reconnaissent l'existence d'une croyance humaine,

antérieure à la philosophie, de certaines tendances à croire, souvent latentes dans les individus, réelles cependant, qui constituent la conscience commune de l'humanité, le sens commun. Grâce à cette croyance, les esprits individuels, participant dans certaines limites à la pensée universelle de l'Esprit suprême, ont quelque notion de l'infini et une connaissance pratique de ce qu'il y a de réel dans les phénomènes. La philosophie a pour tâche de fortifier et de développer cette foi. Elle n'a pas à offrir un système intellectuel de l'univers, tel qu'il est du point de vue de l'absolu. Les philosophes ont pour devoir au contraire de protéger l'homme contre des spéculations qui discréditent ces tendances à croire, indépendantes elles-mêmes de la philosophie. Celle-ci aurait donc un office semblable à celui de la lance d'Achille, qui guérissait les blessures qu'elle avait faites. Qu'elle se borne à raviver par la réflexion les croyances naturelles et condamne, comme irrationnelle, cette espérance d'une doctrine humaine par laquelle cet univers complexe, phénoménal et non phénoménal, serait réduit d'un seul principe fondamental, qui ne distinguerait pas entre l'intelligence infinie de Dieu et l'intelligence bornée de l'homme.

Ces trois sortes de philosophie, l'Agnosticisme, le Gnosticisme et la Foi, pour employer les mêmes termes que M. Fraser, se sont séparées et opposées depuis Berkeley, qui les avait en quelque manière conciliées à mesure que se développait sa doctrine. M. Fraser suppose qu'elles pourront bien se réunir de nouveau et voit dans cette union le terme du progrès philosophique dont l'évêque de Cloyne a été le véritable initiateur. Alors, mieux encore que ne l'a fait Berkeley, on comprendra que le gouvernement de la nature, interprété, dans une certaine mesure, par les sciences physiques et biologiques, est subordonné à un gouvernement moral. L'univers se compose de personnes ou d'agents moraux, et aussi de choses phénoménales; les choses semblent faites pour les personnes et réglées par elles. « Des deux grands objets de l'admiration et du respect de Kant, l'un n'est que le ministre de l'autre. Le ciel étoilé passe; l'espace dont les relations sont indispensables à la représentation des choses phénoménales se perd dans l'infini inimaginable de l'immensité sans limites; le temps, que les corps célestes mesurent se perd dans l'inimaginable infini de l'éternité. Mais le gouvernement moral et les agents moraux ne peuvent ni se perdre ni passer. »

Il y aurait, à cette terminologie, quelques objections à faire du point de vue critique. Peut-être aussi regretterions-nous de n'avoir pas trouvé, dans le livre de M. Fraser, cette idée que la doctrine de Berkeley vaut moins par elle-même que comme premier résultat d'une méthode nouvelle et la seule vraie de philosopher.

A. Penjon.

Summer Maine (sir Henry). Etudes sur l'histoire des institutions primitives, ouvrage traduit de l'anglais par M. J. Durieu de Leyritz, et précédé d'une introduction par M. d'Arbois de Jubainvile. — Paris, Thorin, 1880, 1 vol. in 8°, XLIII-494 p.

Exposer ici tout le contenu de cet ouvrage, serait sortir du cadre de cette revue : des chapitres sur « les formes primitives de la procédure », sur « l'histoire primitive des biens de la femme mariée », et autres pareils, n'ont d'intérêt philosophique que dans la mesure où toute recherche historique en a. A moins de faire entrer dans la philosophie, sous le nom général de sociologie, toute étude quelconque ayant pour objet l'homme, il faut bien laisser à l'histoire proprement dite et au droit l'étude des antiquités juridiques et les questions relatives aux premières associations humaines. D'autre part, un ouvrage de sir Henry Summer Maine n'est jamais sans portée philosophique; et après le succès de l'*Ancien droit*, « ce livre profond, dit Stuart Mill, écrit dans un style de cristal [1], » toute nouvelle production de celui que l'Europe entière a salué comme un maître dans la science des origines doit être signalée au public pensant.

Le présent ouvrage a paru en Angleterre l'année même où paraissait à Paris la traduction de l'*Ancien droit*, 1874 : c'est une série de leçons professées à Oxford, où l'auteur occupait alors une chaire de droit [2]. La traduction s'en est fait attendre : il faut remercier d'autant plus M. Durieu de Leyritz, qui nous la donne, car il nous apprend dans sa préface qu'un autre livre de sir Henry Summer Maine, *Communautés de village en Orient et en Occident*, est demeuré non traduit, et l'*Histoire des institutions primitives* risquait sans lui d'avoir le même sort. Or ces ouvrages sont classiques dans les universités anglaises au même titre que l'*Ancien droit*, dont ils sont la suite et le complément. La compétence de l'auteur est en effet exceptionnelle, et pour ainsi dire unique, dans l'ordre d'études dont il a fait sa province. D'abord professeur de droit civil à Cambridge et un des écrivains qui firent le renom de la *Saturday Review*, il quitta l'Angleterre en 1862 pour entrer comme jurisconsulte au Conseil central législatif de l'Inde et devenir vice-chancelier de l'Université de Calcutta. Durant sept ans, il prit part aux grandes réformes de la législation anglo-hindoue et aida à l'élaboraiion de « deux cent trente-cinq lois ou actes législatifs ». On conçoit quelle connaissance il put acquérir là des institutions tant anciennes que modernes de l'Inde. Il est clair que nulle autre ne pouvait valoir celle-là pour l'étude du droit comparé dans les communautés aryennes.

1. *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, traduit par J.-G. Courcelle-Seneuil. Paris, Guillaumin, 1874.

2. Le titre anglais est *Lectures on the early history of institutions*.

« La genèse et l'évolution du droit chez les peuples indo-européens, » tel est, en effet, l'objet des recherches que sir H. S. Maine avait commencées dès avant son voyage aux Indes et qu'il poursuit depuis son retour. Il s'est fait une spécialité du droit préhistorique. Sa méthode est celle de la philologie comparée : il cherche la première et commune origine de nos institutions juridiques, « le germe d'où sont sorties toutes les considérations morales qui contrôlent nos actions et dirigent notre conduite dans les sociétés modernes » ; et ce germe, il pense le trouver par l'étude comparée des plus anciens documents du droit, comme on a retrouvé, en comparant les langues et les religions antiques des divers peuples indo-européens, la langue et la religion primitives de notre race.

Que faut-il pour que de telles comparaisons soient sûres et fécondes? — Qu'elles portent sur le plus grand nombre possible de textes authentiques. Or un document d'une valeur inappréciable est venu depuis quelques années s'ajouter à ceux qui avaient jusque-là servi de base à l'étude des antiquités juridiques : le vieux droit des Celtes a été exhumé des archives de l'Irlande. Tout le corps des coutumes et institutions celtiques dormait dans des manuscrits du IXe siècle, à peine feuilletés de quelques savants : O' Donovan en commença la traduction en anglais; à sa mort l'administration irlandaise reprit à ses frais cette entreprise et en confia la continuation à une commission scientifique, laquelle a publié à Dublin, en 1866, 1869 et 1873, trois volumes in-8°, sous ce titre : *Hiberniæ leges et institutiones antiquæ, or ancient laws and institutes of Ireland.* Ils contiennent les textes irlandais du *Senchus Môr* et du *Livre d'Aicill*, avec la traduction anglaise en regard. Notre savant celtologue, M. d'Arbois de Jubainville, fait d'assez importantes réserves de détail sur l'exactitude de cette traduction, à laquelle sir H. S. Maine a dû se fier entièrement, ne sachant pas le celtique. Mais il n'y a qu'une voix sur l'importance des textes en question, et l'on semble d'accord sur les résultats généraux auxquels ils conduisent.

Le caractère original de ces coutumes n'est pas plus douteux que leur ancienneté. On y distingue sans peine, sous les additions et interprétations plus récentes, « un corps de droit rigoureusement autochthone, un petit noyau d'institutions purement aryennes. » L'Irlande, on le sait, a échappé à la domination romaine, a repoussé l'invasion germanique et n'est tombée qu'au XIIe siècle sous le joug de la féodalité anglaise. Ses primitives institutions se sont donc conservées intactes jusqu'à cette date, pendant que de toutes parts se modifiaient et s'altéraient les vieilles coutumes de l'Europe occidentale, sous la quadruple influence du droit romain, du droit germanique, du droit féodal et du droit canonique. On a dès lors, dans ce vieux droit des Celtes d'Irlande, un nouveau terme de comparaison et un excellent moyen de contrôle pour cette œuvre si hardie de la restitution des coutumes aryennes primitives. Sir Henry Summer Maine a pu vérifier une fois de plus les

analogies profondes qui, dans les institutions comme dans les langues et dans les croyances primitives de tout le monde indo-européen, « décèlent une commune origine. » Il croit de mieux en mieux apercevoir « le type primordial des associations humaines ».

Dans l'*Ancien droit*, il avait essayé de dégager « quelques-unes des idées primitives du genre humain », de retracer la genèse, le développement et la filiation des notions juridiques sur la propriété, le testament, la succession, le contrat, les crimes et les délits. Sur tous ces points, il avait vu les idées et les institutions modernes de l'Europe se rattacher à un même fonds d'idées et de coutumes, commun, dans l'origine, à toutes les sociétés aryennes. — Ces sociétés, selon lui, entre autres caractères, ont toutes offert primitivement une sorte de communisme agraire : c'est cette forme première de la propriété du sol, forme à son avis générale et originelle dans tout le monde aryen, qui fait l'objet de son étude sur les *Communautés de villages en Orient et en Occident.* — Les *Institutions primitives* sont, je l'ai dit, la suite des mêmes recherches, élargies et approfondies. Ce n'est plus seulement aux antiques institutions de l'Inde, aux vieilles coutumes romaines, germaniques, scandinaves et slaves, qu'il demande le secret de nos origines juridiques; le droit celtique d'Irlande vient confirmer ses vues antérieures et lui en suggérer de nouvelles. Le régime agraire des anciens Irlandais, notamment, lui éclaire le passage de la propriété collective à la propriété individuelle; le mode de succession chez les Celtes l'aide à comprendre le droit de primogéniture.

Dans la transition du régime collectif au régime de la propriété privée se trouve une phase d'un intérêt tout particulier, celle de la communauté domestique; les phénomènes qu'elle offre préparent et expliquent visiblement le régime féodal. Cette sorte de féodalité celtique est fondée non sur la propriété territoriale, mais sur la possession du bétail. Bétail et *capital*, c'est tout un (*capita*, têtes de bétail; *capitale; cheptel*). La population était clair-semée, la terre ne manquait point et avait peu de valeur; la grande richesse d'alors, rare et convoitée, c'était « le capital d'exploitation », le bétail, le bœuf, qui eut, on le sait d'ailleurs, une place légale et un rôle quasi religieux dans la plupart des sociétés antiques. Le contrat du *cheptel*, par lequel le chef, principal possesseur du bétail, le concédait à la demande des membres de la tribu, entraîna de la part du preneur toute une suite d'obligations, réglées par « la loi de la tenure du bétail », et pareilles déjà aux charges féodales. Celui qui a reçu du bétail de son chef devient par cela seul son *ceile* ou homme-lige et contracte envers lui *ipso facto* des engagements proportionnés au nombre de têtes reçues. Le *ceile* est ou un tenancier *saer*, c'est-à-dire noble, franc, ou un tenancier *daer*, c'est-à-dire roturier, servile : dans le premier cas, le chef a droit « au croît, au lait et aux engrais du troupeau, aux services de son tenancier pendant la moisson. à sa main-d'œuvre pour la construction de sa maison, à son concours en temps de guerre »; dans le second cas, le preneur lui doit en outre

une rente en nature et une prestation féodale s'il en fut, « la réfection, » consistant à recevoir chez lui et à régaler le chef et sa suite à des époques déterminées et pendant une série fixée de jours.

L'ouvrage se termine par deux chapitres d'un intérêt plus général et qui nous ramènent de l'histoire du droit à la philosophie du droit. « La souveraineté », « la souveraineté et les empires, » tels sont les titres de ces deux chapitres, titres un peu imprévus de dissertations qui ne paraissent pas avoir un lien bien étroit avec ce qui précède. Si nous comprenons bien la pensée de sir Henry Summer Maine, elle n'est pas tout à fait telle que la présente dans la préface son honorable traducteur. Sir Henry Summer Maine dit bien, ce que peu de philosophes songeront à contester, que, « dans les petites communautés primitives, les rapports sociaux ne s'inspiraient d'aucune règle délibérément convenue ou prescrite », qu'ils procédaient « de cette conscience nullement raisonnée, mais en quelque sorte intuitive, des nécessités et des intérêts sociaux, qui est la grande génératrice des coutumes; » il dit bien, en d'autres termes, que la législation et l'autorité sociale sont nées de la coutume et de l'intérêt, non de l'idée abstraite de justice; que, « dans l'enfance du genre humain, le droit est plutôt une habitude, et la loi se présente d'elle-même sans qu'on ait à la chercher; » mais on ne saurait lui prêter pour cela cette pensée : que « l'équité naturelle est une formule vide de sens. » C'est une profession de foi que sans doute il ne signerait point comme moraliste. Il fait au contraire fort nettement, dans les dernières pages de son livre, une distinction qu'il reproche à Bentham, de n'avoir point faite et sur laquelle nous appelons l'attention de M. Durieu de Leyritz, celle du point de vue civil ou juridique et du point de vue moral. Le droit, comme fait social, est né historiquement du sentiment plus ou moins confus de la nécessité et de l'intérêt; mais ce n'est point à dire que la philosophie du droit conduise nécessairement à la morale utilitaire. La formule utilitaire « le plus grand bien pour le plus grand nombre » présuppose l'égalité des personnes, qui est une notion morale et non historique. Bentham a donc raison comme juriste, le droit n'étant et ne devant être en effet inspiré que par l'intérêt public; mais il a tort comme philosophe, l'intérêt public n'ayant rien en lui-même qui le rende moralement respectable et ne devenant sacré que par les considérations d'égalité morale et de dignité. Il n'est pas un philosophe qui n'accepte sur ce point le jugement de sir H. S. Maine : « C'est en transportant cette règle (de l'intérêt général) du domaine de la législation dans celui de la morale, que Bentham a donné leur vraie raison d'être aux justes critiques dirigées contre son analyse des phénomènes moraux. »

Henri Marion.

Dr Paul Radestock. — Die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung. Eine pscyhologisch-pædagogische Untersuchung. Berlin, 1882. L. Œmigke's Verlag (R. Appelius).

La *Revue* a déjà une fois rendu compte d'un des livres du Dr Radestock : *Du sommeil et du rêve* (1879). Celui-ci traite de l'*Habitude* et de son importance pour l'éducation. Nous voyons dans la préface que l'ouvrage de H. Spencer sur l'éducation a principalement agi sur l'esprit de l'auteur; mais là ne s'arrêtent pas, tant s'en faut, les sources où il a puisé; c'est toute la littérature pédagogique de l'Allemagne, et elle est immense, qui a passé sous ses yeux, à commencer par l'ouvrage de Coménius (1657). Il cite tour à tour Lessing, K. de Raumer (*Histoire de la pédagogie*, 1847), Th. Waitz; j'arrête là mon énumération, et pour cause. Comme H. Spencer, il trouve étrange que ceux qui ont charge d'âme, maîtres et parents, n'aient de cette âme, autrement dit des études psychologiques, que les notions les plus insuffisantes. Lui, le disciple de Wundt et de Lazarus, puise chez ces maîtres, chez Herbart et Beneke, bref chez tous les psychologues en renom : même le romancier Auerbach lui fournit d'admirables peintures de l'âme et, dans un de ses contes (*Brigitte*), un petit chef-d'œuvre de pédagogie (Préf. xiii). N'oublions pas Jean Paul, l'auteur de *Lévana*. Mais M. Radestock ne s'attache pas aux travaux de ses compatriotes seuls. Outre les Anglais, H. Spencer, Bain, Maudsley, Darwin, il a largement mis à contribution et notre vieux Montaigne, si utile à consulter en pareille matière, et Jean Jacques, le hardi novateur en fait de méthodes d'enseignement; puis les travaux tout récents de MM. Léon Dumont, Lemoine, Ribot, Taine, Pérez, publiés ici même. La partie physiologique de la question est traitée en parfaite connaissance de cause d'après la Psychologie physiologiste de Wundt, d'après Luys, Müller, le docteur Küssmaul. S'il se déclare pour la psychologie physiologiste et la psycho-physique, il se défend bien d'être matérialiste. « A chaque fonction psychique est lié un fait (Vorgang) corporel dans le cerveau et le système nerveux. En examinant chaque fonction, on doit donc suivre aussi loin que possible ces aits corporels. » (P. 2.) Il est pour la méthode *somatique*, comme il l'appelle; mais il repousse bien loin la fameuse théorie de Cabanis de la pensée sécrétée par le cerveau (*Ib.*). La brochure, nous pouvons dire le livre de M. Radestock (tant elle renferme de choses), a un peu plus de cent pages. L'exposition de ses idées sur l'*Habitude* et ses applications à la pédagogie n'en occupe que 40; les 67 autres pages sont consacrées à des notes très fréquentes, souvent très longues, très savantes et qui prouvent une prodigieuse érudition. Quitter à chaque instant le texte pour lire la note rendrait presque impossible la lecture du travail principal, surtout au commencement, où les notes sont les plus longues. Nous croyons donc devoir engager les lecteurs à réserver les notes pour une seconde lecture. Ils y trouveront après coup une foule de renseignements précieux et pleins d'intérêt.

Nous ne citerons comme exemples que la note 6, où, entre autres, il est question de faits curieux sur la lumière, de considérations sur la nature intime de l'électricité et du magnétisme, du spiritisme et de la lutte qui s'engagea à ce sujet entre Ulrici et Wundt, et la note 106 sur les punitions que certain maître d'école de la Souabe infligea dans sa carrière de cinquante-deux ans. Quelle étrange statistique! En procédant ainsi, on ne morcellera pas la lecture de ces quarante pages, écrites avec soin, d'un travail à la fois attrayant et instructif. Tout n'y est sans doute pas nouveau, puisque M. Radestock cite tant de devanciers; mais il a le mérite d'avoir groupé comme en un tableau facile à embrasser la quintessence de leurs livres. Voici comment lui-même, après son avant-propos, indique en huit points le contenu de sa dissertation :

I. Valeur et limites de l'éducation; place qu'y occupe l'habitude.

II. Nature (Wesen) de l'habitude : 1° Effets psychologiques consécutifs des fonctions psychiques (sensations, représentations, etc.). 2° Influence de la répétition des fonctions. 3° Liaison de ces dernières. Définition de l'habitude.

III. Effets généraux de l'habitude : 1° Economie de force. 2° Elle fortifie les divers organes corporels et les diverses fonctions psychiques (perception, mémoire, association des idées, activité volontaire). 3° Son influence sur toute la vie psychique de l'individu (caractère individuel), des diverses classes de la société et des nations.

IV. De quelques habitudes particulièrement importantes pour l'éducation : 1° Habituer l'enfant à la propreté, à l'ordre dans l'espace et dans le temps (ponctualité); l'endurcir, le rendre modeste, obéissant, développer en lui le sentiment des convenances et des bonnes manières. 2° A l'école, le confirmer dans ces qualités, puis lui apprendre l'attention et l'application.

Exercice des différentes fonctions dans les diverses branches d'enseignement.

V. Déshabituer l'enfant des mauvaises habitudes; éviter de faire des enfants gâtés.

VI. Dangers des habitudes extrêmes : 1° pour le sentiment et l'appétition (Begehren), 2° pour l'intelligence, 3° pour la volonté (penser et agir machinalement).

VII. Rapports de l'habitude avec le génie et le développement général de la civilisation.

VIII. Notes.

Ce livre ne peut être que le bienvenu par ces temps de réformes dans l'enseignement.

H. SCHMIDT.

J. Dupuis. — Le nombre géométrique de Platon, *interprétation nouvelle*. Paris, Hachette, 1881. Brochure in-8, 64 pages.

En publiant ici même, il y a cinq ans [1], un essai sur le célèbre *locus mathematicus* du livre VIII de la *République*, je faisais, au sujet du texte, cette réserve que le manque d'interprétations *littérales* avait privé la critique philologique d'un des éléments de discussion les plus sérieux. De fait, avant celle que je proposais, il n'en existait réellement qu'une, celle de Vincent et de M. Th.-H. Martin [2], et, de même que la mienne, cette interprétation suppose de légers changements au texte qui paraît le plus recommandable, celui de Bekker.

Dans un récent article sur l'*Éducation platonicienne* [3], je répétais cette réserve et me déclarais en même temps prêt à me rallier à toute tentative d'explication sérieuse qui permettrait de voir dans le passage en question une première allusion à la grande année de Philolaos, de cinquante-neuf ans ou sept cent vingt-neuf mois; on sait qu'il y en a plus loin (*Civitas*, IX, 588, *a*) une autre bien connue.

J'avoue que j'étais assez loin de m'attendre à ce que, avant même la publication des quelques lignes que je viens de rappeler, l'apparition d'un nouveau travail me mettrait en demeure de me prononcer dans le sens que j'indiquais, et que, d'autre part, l'interprétation proposée suivrait facilement et à la lettre le texte de Bekker, ce qui constitue évidemment en sa faveur un sérieux préjugé.

L'explication de M. Dupuis n'a guère au reste qu'un point spécial commun avec celle que j'ai soutenue autrefois; de même que je l'ai fait, il voit dans les quatre derniers mots de la phrase obscure, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος, l'énoncé du nombre désigné; mais, au lieu de comprendre τρίας dans le sens simple du nombre *trois*, il y reconnaît le groupe *ternaire* des nombres 3, 4, 5, indiqué plus haut par les mots : ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγείς, indication sur laquelle il ne peut guère y avoir de doute sérieux.

Ainsi, pour M. Dupuis, le nombre nuptial est

$$100\,(3^3 + 4^3 + 5^3) = 21\,600.$$

D'ailleurs les Grecs énonçaient ce nombre en le décomposant en 2 myriades et 1600 unités. Ce seraient là les deux ἁρμονίαι de Platon, l'une τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις ἑκατὸν τοσαυτάκις, c'est-à-dire : $100 \times (2^2)^2 = 1600$, l'autre τὴν δὲ ἰσομήκη μέν, τῇ προμήκει δὲ (sous-entendu πλευρᾷ), ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων... πεμπάδος... ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, c'est-à-dire : $2 \times 100 \times (\sqrt{2.5^2})^2 \times 2 = 20\,000$. L'apposition à διαμέτρων πεμπάδος, savoir ῥητῶν, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, désignerait cette remarque que, tandis que $\sqrt{2.5^2}$ est irrationnel, $\sqrt{2.5^2 - 1} = 7$ est rationnel.

1. *Revue philosophique*, I, p. 170; *Le nombre nuptial dans Platon.*
2. Journal l'*Institut*, septembre 1839, *Revue archéologique*, 1857.
3. *Revue philosophique*, août 1881, p. 161, note 2.

Nous ne discuterons pas dans tous ses détails l'explication de M. Dupuis, pas plus que nous ne le suivrons dans ses digressions intéressantes, mais un peu longues, sur les travaux mathématiques de Platon, digressions pour lesquelles il a très consciencieusement dépouillé les sources, mais sans rien découvrir de vraiment neuf, ni sans user toujours d'une critique suffisamment sévère. Si nous sommes enclins à reconnaître la nouvelle interprétation, dans son ensemble et par elle-même, comme la plus plausible, non seulement de toutes celles qui ont été essayées, mais probablement aussi de toutes celles que l'on peut espérer encore, il y a un certain nombre de points secondaires sur lesquels il nous serait difficile de tomber d'accord avec M. Dupuis. Mais leur critique serait sans intérêt dans ce recueil, d'autant qu'elle toucherait surtout les questions relatives à l'exactitude du texte.

Quoi qu'on fasse, ce dernier paraîtra toujours singulièrement contourné et laissera longtemps prise à des doutes de détail, ne portassent-ils que sur un μὲν ou un δὲ. Quelque grands que soient les pas faits jusqu'à présent, le problème ne pourra, à notre sens, être considéré comme épuisé, la clarté comme aussi complète que possible qu'après une révision philologique minutieuse, — M. Dupuis lui a donné désormais une base suffisante, — et aussi après un recueil et une critique approfondie de tous les passages des auteurs de l'antiquité qui font allusion à l'énigme mathématique de Platon; ce dernier travail, jusqu'à présent, est tout au plus ébauché.

Mais nous avons avancé que nous voyons désormais dans cette énigme mathématique une allusion à la grande année de Philolaos; il convient d'insister sur ce sujet, d'autant qu'à vrai dire ce n'est nullement là l'avis de M. Dupuis. Il dit en effet (p. 58) :

« Cette période qui règle les mariages et les naissances, et qui doit exercer une si grande influence sur la destinée des États, ne représentait d'ailleurs certainement, dans la pensée de Platon, aucune durée déterminée. Nous croyons de plus que la désignation d'un nombre particulier n'est que secondaire et que Platon a voulu surtout rappeler le souvenir d'une partie des découvertes géométriques auxquelles il avait pris une large part. »

Même en regardant cette opinion comme un paradoxe, nous ne pouvons nous empêcher d'y constater un fonds de vérité. Certes Platon ne croit sérieusement à l'influence d'aucun nombre mystérieux, à l'action d'aucune période précise et déterminée. A cet égard, il est certain que « les Muses badinent ».

Mais si nous examinons avec soin quelles découvertes mathématiques, attribuables, sinon à Platon lui-même, au moins à ses contemporains, il aura pu vouloir célébrer, nous ne pouvons au plus en reconnaître que deux :

1° La relation :

$$3^3 + 4^3 + 5^3 = 6^3 = 216,$$

curieuse par son analogie avec celle connue dès Pythagore :

$$3^2 + 4^2 = 5^2,$$

mais ne permettant pas, comme celle-ci, une généralisation intéressante (méthodes de Pythagore et de Platon pour la formation des triangles rectangles en nombres);

2° La relation :

$$2 \times 5^2 - 1 = 7^2,$$

c'est-à-dire le point de départ de l'invention des nombres *côtés* et *diamètres* (solution de l'équation indéterminée : $2x^2 - y^2 = 1$), que nous pouvons continuer à regarder comme connue de Platon. A ce titre, cette relation acquiert une importance qu'on lui dénierait justement au premier abord.

Mais, dans cette thèse même, — la plus favorable à l'opinion de M. Dupuis, — quel rapport y a-t-il vraiment entre ces inventions mathématiques et l'heur des naissances, et que vient faire le facteur 100 dans le nombre nuptial 21600?

Si l'on pense à une période astronomique, tout s'explique au contraire assez facilement. Comme le dit lui-même ailleurs M. Dupuis (p. 22), « Platon croyait à une *grande année*, espace de temps après lequel le soleil, la lune et les planètes devaient se retrouver aux mêmes points du ciel. Il n'en connaissait pas la durée. C'est évidemment de cette période que parlent les Muses. »

Nous voudrions toutefois modifier légèrement le sens de ces assertions : Platon, dirons-nous, croyait à l'influence sur les naissances des révolutions astronomiques. Voilà ce qu'il y a de sérieux dans le langage des Muses. Mais s'il représente, conformément à un dogme antérieur, cette influence par l'existence d'une *grande année*, il ne pense pas que ces révolutions puissent être assignées à des durées absolument fixes et rigoureusement commensurables entre elles, il ne croit donc pas sérieusement à la possibilité de déterminer effectivement cette grande année [1]. Si les Muses prétendent le faire, elles badinent.

Jusqu'ici, M. Dupuis sera, sans doute, facilement d'accord avec moi. Voici où nous nous séparons.

Dans ma pensée, les Muses doivent *nécessairement* représenter un écrivain déterminé, et il me semble qu'il n'y a guère à hésiter à reconnaître les βάκχαι de Philolaos [2]. Or ce dernier avait proposé ou plutôt emprunté à Œnopide de Chios une *grande année* de cinquante-neuf ans. Platon sait bien que cette *grande année* n'est point exacte; et, depuis l'établissement du cycle de Méton, il ne pouvait y avoir de doute

1. Nous avons donné les preuves dans nos essais précités.

2. Sans rappeler une seconde fois l'autre allusion à Philolaos que renferme la *République*, on peut s'appuyer sur les singulières analogies que présente le langage des Muses dans Platon, avec notamment le fragment 13 du pythagoricien dans l'édition Didot (*Fragmenta philosophorum græcorum*, II, p. 4). Citons la phrase suivante : Νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμὸς) ποττὰν υκὰν ἅρμοζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις... ἀπεργάζεται. Comparez dans le passage de Platon λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως et πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα. Plus loin ἁρμονία semble de même employé par Philolaos dans un sens tout pareil à celui de Platon.

à cet égard. Mais il laisse badiner les Muses et s'amuse à leur faire énigmatiquement désigner cette période par le nombre remarquable le plus voisin du nombre de jours qu'elle renferme.

Quel était exactement pour Philolaos ce nombre de jours? Nous ne le savons pas bien, n'étant fixés que pour le nombre des ans, 59, et celui des mois, 729. S'il avait adopté entièrement les données d'Œnopide, que Censorinus nous a conservées, les cinquante-neuf ans devaient faire 21 557 jours. A la vérité, la même tradition nous dit que l'année solaire de Philolaos était de 364 jours 1/2, ce qui ne ferait que 21 505 jours 1/2; mais il est absolument invraisemblable, d'un côté qu'il ait laissé une fraction de jour dans sa grande année, de l'autre qu'il soit descendu pour l'année solaire au-dessous de 365 jours, alors que ce nombre était déjà reconnu comme trop faible. L'erreur de la tradition semble provenir de ce que Philolaos aurait dit que 729, nombre des mois de la grande année, était aussi le nombre des jours et des nuits de l'année solaire. Cela n'était exact qu'à une unité près et en commettant approximativement, mais dans l'autre sens, la même erreur relative qu'en prenant 21 600 au lieu de 21 557.

Ce dernier nombre est au reste déjà trop fort. 59 années solaires sidérales ne font que 21 550 jours, et 729 révolutions synodiques de la lune que 21 528 jours [1]. Il est donc peu probable que Philolaos ait augmenté, dans le but de chercher l'accord avec les phénomènes, le nombre des jours de la période d'Œnopide. Mais il a fort bien pu, pour quelque rapprochement arithmétique comme celui que nous avons déjà indiqué, aller jusqu'à 21 600 jours, ou, s'il ne l'a pas fait lui-même, Platon était d'autant plus autorisé à le faire en marchant dans les mêmes voies que, quant à lui, cette grande année n'avait plus de valeur sérieuse en tant que période astronomique.

PAUL TANNERY.

Ch. **Lagrange**. — **E. Lagrange**. — **A. Gilkinet**. — *Histoire des sciences en Belgique*. Bruxelles, Weissenbruch, 1881. In-8, 471 p.

Ce volume forme le tome II d'un ouvrage qui doit en comprendre quatre et qui, sous le titre : *Cinquante ans de liberté*, est destiné à présenter le tableau du développement intellectuel de la Belgique depuis 1830. Tous les fascicules du tome I, consacré à la *Vie politique*, à l'*Enseignement* et à l'*Économie politique*, ne sont pas au reste encore parus. Les deux derniers volumes concerneront les beaux-arts et les belles-lettres.

1. C'est-à-dire qu'il y a dans la période prétendue, qui devrait comprendre des nombres entiers d'années et de mois formant un même nombre de jours, une divergence de vingt-deux jours, différence entre 21 550 et 21 528. Relativement, cette divergence n'est guère que d'un millième; mais absolument, elle est considérable.

Les trois auteurs auxquels il a été fait appel pour retracer dans cette intéressante publication les progrès scientifiques, ont respectivement traité les sciences physiques, les sciences mathématiques et les sciences naturelles. La première partie, due à M. Ch. Lagrange, astronome adjoint à l'Observatoire de Bruxelles, contient un chapitre dont le titre : *Philosophie de la science*, nous convie à en entretenir nos lecteurs.

Ce chapitre est une critique, écrite dans un sens spiritualiste mitigé, des travaux suivants : l'*Étude de la nature*, de M. Houzeau; l'*Essai sur les principes fondamentaux de la géométrie*, de M. de Tilly; la *Philosophie scientifique* de M. Girard, et des ouvrages à portée philosophique de Brück et de Quételet.

M. Houzeau, directeur de l'Observatoire de Bruxelles, est à la fois un savant éminent et un écrivain distingué; son livre mériterait d'être aussi connu en France qu'il l'est en Belgique, et je n'attacherais pas pour ma part une grande importance aux défauts qu'y veut voir M. Lagrange de ne montrer dans la nature que le contingent et le relatif, non le nécessaire et l'absolu; de n'accorder au *réel* dans la recherche de la vérité que des limites trop étroites.

Le major de Tilly est un des champions les plus sérieux de la géométrie non-euclidienne, dont notre critique combat les principes. Tout en reconnaissant la valeur de ses observations fondées sur ce fait que l'expérience éveille dans notre esprit, au sujet de la distance et de l'espace, les trois notions générales de *continuité*, d'*uniformité* et d'*infinité*, et que M. de Tilly ne tient compte que des deux premières, je ne crois pas devoir concéder que « l'introduction du troisième caractère expérimental, de l'indéfini dans l'espace et le temps, » fasse disparaître les systèmes de Lobatchefsky et de Riemann. Cela n'est exact que pour la géométrie *elliptique* de ce dernier, où la distance ne peut croître au delà d'une certaine limite.

L'ouvrage de M. Girard a été analysé ici même [1], et M. Lagrange invoque d'ailleurs cette analyse à l'appui de ses appréciations. Quant à la *Physique sociale* de Quételet [2], elle est suffisamment connue en France. L'auteur de l'*Électricité ou magnétisme du globe*, le major Brück, l'est beaucoup moins.

On lui doit un système cosmologique au moins curieux où il a tenté d'expliquer tous les phénomènes de la nature par deux substances, occupant ensemble la totalité de l'espace : « l'une douée d'une force attractive occupant les volumes atomiques : c'est la *matière;* l'autre répulsive, réagissant à la surface des atomes pour empêcher leur réunion : c'est ce qu'on nomme improprement le *vide* ».

L'attachement de Brück aux idées de l'ancienne physique sur la na-

1. *Revue philosophique*, t. IX, p. 338.
2. On peut notamment consulter l'étude anonyme qui a paru dans la *Revue scientifique* du 23 mai 1874.

ture de la chaleur et de l'électricité condamnait forcément son œuvre à un prompt oubli. Mais les résultats auxquels il est arrivé pour l'explication *à priori* de faits relatifs au magnétisme du globe, mériteraient de ne pas être perdus de vue et pourraient peut-être être utilisés, sauf à introduire dans ses hypothèses les modifications convenables. M. Lagrange signale en outre de hardies inductions sur la liaison de périodes magnétiques avec le retour des épidémies [1] et avec les révolutions historiques [2]. Il y a notamment une période de 516 ans environ qui lui semble jouer un rôle capital dans la vie des peuples.

On sait que Quételet a admis, pour cette vie, une période double; il est d'ailleurs certain que les rapprochements de dates historiques faits ou cités par M. Lagrange, quand même on ne verrait dans quelques-uns que des jeux de chiffres, seraient parfaitement suffisants pour établir une loi, s'il s'agissait de phénomènes reconnus comme tombant sous l'empire de la nécessité. Mais, quand il s'agit d'étendre les limites de cet empire, on ne saurait s'imposer à soi-même, ni réclamer des autres des démonstrations trop complètes. Les succès obtenus par Quételet dans cette voie nouvelle, loin d'être un encouragement, me semblent d'ailleurs provoquer une critique philosophique sérieuse, et qui n'a guère été essayée, de la théorie mathématique des probabilités.

En résumé, la valeur des travaux analysés par M. Lagrange témoigne de l'activité intellectuelle de nos voisins, et, si ce semble chez eux [3] un mot d'ordre d'être spiritualiste, cette profession de foi n'enlève rien à la largeur des vues, à la hardiesse et à l'originalité de la spéculation scientifique. Nous n'en pourrions peut-être pas dire autant, pour nous mêmes, des cinquante ans qui viennent de s'écouler.

PAUL TANNERY.

1. Brück avait prédit, dès 1859, la date du choléra de 1865-1866.
2. Brück, *L'humanité, son développement et sa durée.*
3. Même et surtout, paraît-il, pour M. Girard, ce dont on aurait pu ne pas se douter.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

RIVISTA SPERIMENTALE DI FRENIATRIA E DI MEDICINA LEGALE, Anno VII, Fasc. III.

Buccola. *Sur la mesure du temps dans les actes psychiques élémentaires. La période physiologique de réaction chez les aliénés.* — Ce dernier sujet n'a été sérieusement étudié que par Obersteiner, dont les recherches se sont limitées à un petit nombre de formes d'aliénation mentale. Le Dr Buccola a étendu ses recherches à toutes les formes d'aliénation caractéristiques; mais il s'est plus spécialement adressé aux individus atteints d'imbécillité, d'idiotisme et de démence.

En ce qui concerne les imbéciles et les idiots, les expériences de mesure furent faites sur la perception des impressions auditives et des impressions produites par des courants d'induction. Les résultats les plus remarquables de ces expériences sont : 1° la longueur considérable de la durée moyenne des réactions; 2° la longueur considérable de la durée minimum; 3° l'écart considérable que l'on trouve entre la durée maximum et la durée minimum.

Les expériences faites sur les déments donnent à peu près les mêmes résultats, retard général de la réaction aux impressions, et différence considérable entre la durée minimum et la durée maximum. Il est à remarquer que la durée minimum de réaction observée chez les déments est encore supérieure à la durée maximum observée sur l'homme sain.

Tamburini et Seppili. *Contribution à l'étude expérimentale de l'hypnotisme.* (1re communication.) — Sous ce titre, les Drs Tamburini et Seppili publient une série d'expériences d'hypnotisme entreprises sur une hystérique de vingt-huit ans; le fait que les phénomènes observés se rapportent tous à une seule et même personne donne à ce travail un caractère d'unité. Les observateurs ont étudié méthodiquement les phénomènes des sens, du mouvement, de la circulation et de la respiration, et l'action des métaux, des aimants, des agents thermiques sur ces phénomènes. Cette dernière partie de leurs recherches paraît être la plus neuve et la plus intéressante. L'article est accompagné de tableaux représentant les tracés des mouvements respiratoires et les tracés sphygmographiques du pouls.

Canali. *Contribution aux localisations cérébrales.* — L'auteur rapporte une observation de lésion de l'écorce cérébrale dont le siège est conforme aux idées émises par Ferrier, Charcot, Pitres, etc., sur la topographie des centres psycho-moteurs. Le résultat de l'autopsie est précédé d'une étude clinique assez complète.

Selmi. *Coup d'œil sur l'historique de la découverte des alcaloïdes qui se forment dans la putréfaction.* — M. Selmi revendique l'honneur d'avoir découvert les ptomaïnes, alcaloïdes qui dérivent de la putréfaction des matières albuminoïdes. On sait qne la présence de ces composés dans les cadavres a une grande importance en toxicologie.

On trouve encore dans cette revue une analyse des travaux présentés au congrès médical de Londres (section des maladies mentales), un examen des dernières études sur la criminalité, et un examen des recherches récentes sur le magnétisme animal.

ARCHIVIO DI PSICHIATRIA, SCIENZE PENALI ED ANTROPOLOGIA CRIMINALE

Per servire allo studio dell' uomo alienato et delinquante.

Volume II, fasc. I, II, III.

Lombroso. *L'amour chez les fous.* — Dans un article intéressant et rempli de faits, M. Lombroso insiste sur ce fait que les fous par amour sont beaucoup plus rares qu'on ne croit. L'amour violent produit en général un délire qui se termine par le suicide. L'auteur, en consultant sa propre expérience, n'a trouvé que quatre cas sur cent de folie par amour chez les hommes, et onze pour cent chez les femmes. En terminant, il émet l'idée que l'amour chez le fou n'est que l'exagération de cette passion chez l'homme sain. L'érétomanie est la caricature de l'amour platonique; la nymphomanie est la caricature de l'amour bestial.

Puglia. *La psycho-physiologie et l'avenir de la science criminelle.* — Le droit criminel subira une transformation prochaine; il repose aujourd'hui sur une psychologie erronée de l'homme, sur une conception métaphysique des fins de la société et du droit de punir. Ce sont là autant d'erreurs qui disparaîtront. On étudiera le délit comme on étudie a folie et le suicide, c'est-à-dire comme un fait naturel, que l'on peut prévenir et réprimer; on établira par une méthode positive et expérimentale quelles sont les fins de la société et les limites de son pouvoir sur l'homme.

L'auteur insiste beaucoup sur l'idée que le délit n'est pas le produit d'une volonté autonome, mais le résultat d'un fonctionnement spécial du cerveau sur lequel on pent exercer une certaine action. Le criminaliste devra étudier avec soin quels sont les moyens les plus propres à mettre la société en garde contre les actes qui portent atteinte à sa

sécurité. A ce point de vue, il convient de classer les délinquants en cinq grandes catégories : 1° les délinquants aliénés, dont la place est dans un asile d'aliénés criminels ; 2° les délinquants nés ou d'habitude, contre lesquels il faut recourir à une incarcération perpétuelle ; ce sont des incorrigibles ; 3° les délinquants par impulsion irrésistible, qu'il ne faut pas punir du tout, car ils sont irresponsables et souvent doués de sentiments moraux très élevés ; 4° enfin les délinquants d'occasion, les seuls dont le législateur doive se préoccuper. L'auteur énumère les diverses peines dont on pourrait les frapper. Il pense que la durée de la peine ne devrait pas être rigoureusement fixée par le législateur ; il vaudrait mieux inscrire dans la loi un maximum et un minimum ; et les juges fixeraient la durée de la peine dans chaque cas particulier, en ayant égard aux dispositions psychologiques au condammé et au milieu dans lequel il a vécu.

Raggi. *Fous et névropathes.* — Ils est impossible de déterminer exactement les limites qui séparent la folie de la raison ; il existe entre ces deux états, comme il existe entre la santé et la maladie, un état intermédiaire qui participe de l'un et de l'autre. Les individus qui se trouvent placés dans cette zone mitoyenne sont les névropathes. L'auteur répartit les névropathes en quatre classes : 1° ceux qui présentent des troubles des fonctions intellectuelles ; 2° des fonctions affectives ; 3° des fonctions instinctives ; 4° des fonctions sensitives. Dans ces cadres entrent un grand nombre de personnes qui vivent en liberté au milieu de nous.

Albertotti. *La folie chez les escrocs.* — Biographie de quatre escrocs qui ont finalement versé dans la folie.

Dr Buccola. *Sur la durée de la réaction dans un cas de démence paralytique.* — Ce travail a à peu près les mêmes conclusions que celui dont nous avons rendu compte plus haut.

Lombroso. *Délinquants d'occasion.* — C'est de cette classe de délinquants que les criminalistes ont le plus grand intérêt à s'occuper, car il n'y a guère que les délinquants d'occasion qui puissent être arrêtés par l'effet préventif des peines et corrigés par l'application du châtiment. Lombroso passe en revue les diverses circonstances qui déterminent ou favorisent le délit d'occasion, telles que l'âge, le sexe, la misère, les peines, le milieu moral, l'esprit d'imitation, les circonstances personnelles ou accidentelles ; toutes ces causes sont étudiées avec un grand luxe d'exemples.

Puglia. *L'infanticide.* — Ce crime paraît mériter une peine plus ou moins grave suivant le point de vue auquel on se place. L'auteur, restant fidèle à la doctrine qu'il a exposée dans un précédent article (voir plus haut), enseigne qu'il faut moins considérer le crime que le coupable, et qu'il faut rechercher avant tout quels ont été les mobiles de l'infanticide et dans quelle catégorie de délinquant le coupable doit être rangé,

délinquants nés et d'habitude, ou délinquants d'occasion, ou délinquants par impulsion irrésistible.

Garofalo. *La tentative et le crime impossible.* — Nous devons rappeler au lecteur, pour l'intelligence de ce qui va suivre, ce qu'il faut entendre par tentative et par crime impossible. La tentative est un acte criminel qui n'a manqué le but que par une circonstance étrangère à l'agent. Ainsi, je tire sur un homme et je le manque ; je lui fais avaler une dose toxique de morphine, mais un médecin est appelé à temps pour conjurer les effets du poison. Voilà des exemples de tentatives. Le crime impossible est un acte qui ne pouvait pas avoir l'effet que l'on se proposait, dans les conditions où l'agent s'était placé ; c'est le cas de l'homme qui croit empoisonner sa victime en lui administrant de la craie pilée, trompé par la resemblance de ce corps avec l'acide arsénieux; il est évidemment impossible qu'un homme puisse être empoisonné par quelques grammes de craie pilée. La distinction que nous venons d'exposer n'est nullement une subtilité, elle est fort importante au point de vue pratique; notre loi française ne frappe d'aucune peine le crime impossible, tandis qu'elle punit la tentative comme le crime accompli.

M. Garofalo examine les opinions des jurisconsultes allemands et italiens sur ce sujet. Les jurisconsultes italiens inclinent vers une doctrine qui se rapproche beaucoup de la nôtre; pour eux, il n'y a pas de crime punissable lorsque l'Etat n'a couru aucun danger ; par conséquent, le crime impossible n'est pas un crime. Les criminalistes allemands se prononcent dans un autre sens : ils pensent que ce qu'il y a d'essentiel dans l'acte criminel, c'est la volonté de l'agent; du moment que l'agent a manifesté sa volonté de nuire, la loi doit le punir. Nous ne faisons qu'esquisser ces diverses opinions ; il faudrait entrer dans de longs développements pour tenir compte des idées de chaque auteur.

C'est avec les criminalistes allemands qu'il faut ranger M. Garofalo; il soutient que le crime même impossible doit être puni par la loi, parce que ce crime démontre qu'il existe chez l'agent une volonté de mal faire qui à elle seule est un danger pour la société.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Charlton Bastian. *Le cerveau, organe de la pensée chez l'homme et les animaux*, trad. de l'anglais. 2 vol. in-8°. Germer Baillière. Paris (Bibl. scient. internationale.)

Dr E. Despine. *Théorie physiologique de l'hallucination.* In-8° Paris. Boudet (Brochure).

V. Egger. *La parole intérieure : essai de psychologie descriptive.* In-8°. Paris, Germer Baillière.

W. James. *Reflex action and theism* (Reprinted from « The Unitarian Review »). In-8°. New-York.

L. Stein. *Die Willensfreiheil und ihr Werhältniss zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters.* In-8°. Berlin, Itzkowski.

W. Wundt. (herausgegeben von). *Philosophische Studien :* 1r Band, 1r Heft. in-8°. Leipzig, Engelmann.

Munk (Hermann). *Ueber die Funktionen Grosshirnrinde mit Einleitung und Anmerkungen.* In-8°. Berlin, Hirschwald.

Buccola. *La durata delle percezioni elementari negli alienati.* In-8°. Reggio. — *Nuove Ricerche sulla durata della Localizzione tattile.* In-8°. Milano, Dumolard.

Lazarus. *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze.* 3e vol. in-8°. Berlin, Dümmler.

G. Piola. *Del fondamento della morale : Studio critico sulle teorie dello Spencer e dell' Hartmann.* In-8°, Roma, Barbera.

F. Poletti. *Di una legge empirica della criminalita.* In-12. Udine, Doretti.

Tarrozo (Domingos). *Philosophia da Existencia* : *esboço synthetica d'una philosophia nova.* In-12. Ponte do Lima.

Ochorowicz. *Bol fizycny i moralny.* (La douleur physique et morale). In-8°. Lwow. (Lemberg).

L'*Athenæum belge* annonce que Julius Bahnsen est mort le 7 décembre dernier à Lauenburg (en Poméranie). La *Revue* a fait connaître plusieurs de ses ouvrages, entre autres *Le tragique comme loi du monde.* Il laisse inachevé un livre important, dont nous rendrons bientôt compte.

On annonce aussi la mort de C. Fortlage, professeur à l'Université d'Iéna (8 novembre), et de Franz Hoffmann (22 octobre), l'un des derniers représentants de la philosophie de Baader.

M. Wundt vient de publier sous le titre de *Philosophische Studien*, le premier fascicule d'un recueil de mémoires qui seront prochainement l'objet d'une étude. C'est le résultat des travaux entrepris par lui avec ses élèves à son laboratoire de Leipzig. En voici le sommaire. Wundt : sur les méthodes psychologiques. Sur l'induction mathématique. — M. Friedrich : De la durée de l'aperception dans les représentations simples et composées. — J. Kollert : Recherches sur le sens du temps.

Notre collaborateur M. H. Marion vient de publier, sous le titre de *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation* (in-12, Paris, Colin), une partie du cours qu'il a fait à l'École normale supérieure des institutrices de Fontenay-aux-Roses. C'est le premier recueil de ce genre qui ait été publié chez nous. Le professeur n'a pas craint d'aborder devant cet auditoire féminin les questions du transformisme, de la variabilité des instincts, de l'hérédité, des rapports de la physiologie et de la psychologie, etc. On annonce la publication prochaine de ses *Leçons de morale.*

M. G. Siciliani vient de publier une troisième édition augmentée de sa *Psychogénie.*

Le propriétaire-gérant.
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LES ÉTAPES DE L'IDÉE RELIGIEUSE
DANS L'HUMANITÉ [1]

La question religieuse est demeurée depuis plusieurs années la préoccupation dominante de M. Edouard de Hartmann. Quelques personnes, et nous confessons être du nombre, avaient pris pour une simple fantaisie de ce brillant esprit le pamphlet dans lequel il annonçait à la fois la décomposition du christianisme et l'avènement prochain de la religion de l'avenir [2]. Toutefois, dans cet écrit singulier, relevé par quelques traits d'une remarquable profondeur, l'éminent auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* n'avait fait que préparer le terrain à une publication de plus longue haleine. Depuis, dans un autre écrit de circonstance [3], il reprenait quelques-uns des points déjà touchés par lui, avec un soin qui marquait bien qu'il ne voyait pas dans cette nouvelle branche d'études un simple délassement des fatigues de la haute spéculation. Aujourd'hui, il mûrit sa pensée et lui donne une forme définitive dans une œuvre considérable intitulée : *La conscience religieuse de l'humanité dans les étapes* [4] *de son développement*. Ce simple titre constitue une affirmation, dont les preuves ne sauraient être pesées avec trop d'attention. Y a-t-il eu, ou non, progression, gradation, marche ascendante, dans l'évolution de l'idée religieuse à travers les âges ? M. de Hartmann l'assure et prétend en donner la démonstration par l'examen critique des principales religions, se réservant de tirer de cette enquête une conséquence finale et suprême, à savoir qu'une série ascendante de cette nature ne saurait se terminer par une rupture, par une cessation, par le néant, mais exige au contraire, comme complément et dernier terme, une forme religieuse supérieure, à la hauteur des besoins du sentiment comme des exigences

1. *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung von Eduard von Hartmann*. 1 vol. in-8° de XII-627 p., Berlin, 1882.
2. *Die Zelbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*.
3. *Die Krisis der Christenthums in der modernen Theologie*.
4. On pourrait aussi traduire *dans la progression* ou *dans la gradation*.

de l'esprit. « Celui qui tient la religion pour une illusion, dit-il en quelques lignes brèves et hautaines qui forment la conclusion de son œuvre, celui-là doit aussi tenir pour une illusion le développement (progression) apparent auquel cette illusion donne lieu; mais celui qui est arrivé à la conviction qu'il y a un véritable développement (progression) sur le terrain de la religion, celui-là ne peut pas admettre que l'objet de ce développement (progression) soit une pure illusion... Ce n'est pas comprendre l'idée du développement que d'accorder qu'un processus perde son sens et sa raison d'être, précisément là où il doit arriver à l'achèvement (*wo die Pointe kommen soll*). *Aussi vrai que* la religion *n'est pas une pure illusion*[1], mais a partout pour support une *vérité relative, qui croît* au cours du processus, *aussi vrai que* ce processus des pérégrinations de la conscience religieuse dans l'humanité est *un développement authentique et positif*, — *aussi vrai le postulat de cette progression historique providentielle doit tôt ou tard trouver sa réalisation.* »

C'est là sans doute une thèse qu'il vaut la peine de discuter sur textes. Nous l'allons essayer.

I

Si nous nous reportons à la brochure intitulée *La décomposition du christianisme et la religion de l'avenir*, nous y retrouverons le germe des idées exposées dans le présent ouvrage, et par là même nous en aborderons l'étude dans de meilleures conditions. Dans cet écrit de circonstance [2], M. de Hartmann commençait par se poser cette question : *Évolution ou révolution?* Les formes religieuses que nous tenons de la tradition, remarquait-il, sont incompatibles dans leurs points principaux avec notre conception générale du monde, et, d'autre part, des faits récents prouvent assez l'erreur de l'indifférentisme religieux de l'âge précédent qui prétendait que la religion est à la fois sans effet et sans nécessité pour le peuple. Ici l'écrivain faisait une double allusion au fanatisme catholique et aux violences de la démagogie socialiste. Sans doute, poursuivait-il, il vaudrait mieux réformer ce qui existe que prétendre créer à nouveau; mais le pouvons-nous et ne nous trouvons-nous pas précisément en un de ces points de l'histoire, où une grande idée, ayant parcouru *toutes* les phases de son développement, est irrévocablement condamnée à quit-

1. Nous soulignons d'après l'auteur.
2. Voyez, dans nos *Mélanges de critique religieuse*, l'étude intitulée : *La fin du christianisme d'après Hartmann*.

ter la scène au profit de nouvelles idées dirigeantes qui y font leur entrée? L'ancien édifice a décidément cessé d'être habitable; il ne saurait plus être question de le réparer, mais de le reconstruire par la base. Ce qui reste du christianisme, depuis les derniers travaux de la critique et de la philosophie, ne constitue plus une religion capable d'inspirer et de réchauffer les cœurs; tout homme consciencieux doit en faire l'aveu.

« La religion, disait encore textuellement M. de Hartmann, prend sa source dans ce fait que l'esprit humain se heurte au mal et au péché, et que, par suite, il aspire à expliquer leur existence et, si possible, à les vaincre. Celui qui se demande : Comment arriverai-je à supporter le mal? comment arriverai-je à réconcilier avec elle-même ma conscience tourmentée? celui-là est sur le chemin de la religion, c'est-à-dire en voie de s'occuper de questions et d'intérêts qui sont au delà des intérêts mondains. Qu'on mette l'accent sur le mal ou sur le péché, c'est toujours le mécontentement à l'égard du monde (à l'égard des maux qui accablent l'individu ou de la disposition personnelle au péché) qui mène à la religion. Si les impressions pénibles causées par le mal et par le péché ne pèsent pas assez dans le plateau de la balance pour surmonter, d'une manière durable, les impressions agréables de la vie du monde, les élans religieux de l'esprit ne seront que des velléités passagères, des sortes d'accès, sans influence continue sur les dispositions fondamentales de l'âme. C'est seulement quand le doute amer à l'égard du mal et l'angoisse de la culpabilité morale ont surmonté les satisfactions mondaines et ont formé le courant dominant, c'est seulement quand le point de vue *pessimiste* a pris la haute main, que la religion peut prendre pied dans l'âme d'une façon durable et ferme. Là où ne se trouve pas cette direction pessimiste de l'esprit, la religion ne saurait croître, au moins spontanément; il ne peut y avoir dans ce cas qu'un respect de convention pour les côtés tout extérieurs de la religion, une fausse apparence de religiosité. »

Cependant l'écrivain, après avoir indiqué la nécessité d'une rénovation religieuse et mis le pessimisme à sa base, se défendait d'en être le fondateur. D'après lui, les hommes de science ne sont pas faits pour travailler immédiatement à l'établissement de nouvelles religions; ils amassent les matériaux de la révolution qui se prépare, jusqu'à ce que se lèvent des hommes d'enthousiasme et de foi, chez lesquels l'idée du moment s'incarne avec une puissance irrésistible. Toutefois il est permis au penseur de marquer quelques traits du futur ordre de choses.

La nouvelle religion, loin de faire fi de l'expérience du passé, lui

empruntera ses plus précieuses leçons. L'Inde donnera le panthéisme ou notion de l'immanence divine, et la tradition juive-chrétienne le monothéisme, c'est-à-dire la notion de l'unité divine. La philosophie allemande préparera la religion de l'avenir par la construction d'une métaphysique où les idées religieuses de l'Inde s'uniront aux éléments encore vivants du christianisme. Ce « monisme spiritualiste » substituera à la foi artificielle du théisme une réalité vivante, à sa morale empirique et hétéronome une morale immédiatement appuyée sur l'idée mère du système. Quant au culte, — la trilogie dogme, morale et culte épuisant l'idée religieuse, — on ne saurait d'avance affirmer qu'une chose, à savoir qu'il aura un caractère plus intime que le culte présent.

Ici encore, il faut citer dans ses propres termes la conclusion du philosophe : « Dans l'état actuel de la science, le plus vraisemblable est que la religion de l'avenir, si l'on considère une telle religion comme possible, doit être un panthéisme ou mieux un *monisme panthéiste* (à l'exclusion de tout élément polythéiste), ou encore un monothéisme immanent, impersonnel, dans lequel le monde, en tant qu'apparition objective, est non extérieur, mais intérieur à la divinité. C'est ce que ne donnent ni le christianisme positif avec son polythéisme trinitaire, ni le protestantisme libéral avec son théisme abstrait et personnel. — Au point de vue de l'histoire religieuse, le but que nous nous proposons, disait enfin M. de Hartmann, ne peut être atteint que par la synthèse du développement religieux hindou et juif-chrétien en une création qui réunisse les avantages de ces deux directions de l'esprit humain, tout en comblant leurs lacunes, et, par là, devienne capable de les remplacer toutes deux et de devenir, au mot propre, une religion universelle. Un pareil *panmonothéisme*, dont les bases métaphysiques, en parfait accord avec la raison, se prêteraient d'autre part à l'action la plus vive sur le sentiment religieux et donneraient à l'éthique un solide point de départ, se rapprocherait, plus que tout autre système, de ce que le peuple cherche dans la religion sous le nom de *vérité*. »

Avec cette connaissance préliminaire des vues religieuses de l'éminent écrivain, on peut aborder plus sûrement l'étude d'une production à laquelle il est visible qu'il attache la plus grande importance.

II

Quand on assure, comme le fait déjà M. de Hartmann par le seul titre de son ouvrage, que le spectacle de l'évolution religieuse dans

les groupes humains nous fait assister à un progrès, il convient de déterminer à partir de quelle époque historique on se propose de fournir la démonstration du progrès en question.

A ce point de vue, ceux qui ouvriront ce volume seront peut-être étonnés, au premier abord, de voir l'auteur remonter jusqu'aux origines animales de l'espèce humaine, en consacrant ses recherches préliminaires à l'élucidation de cette question : Les bêtes ont-elles une religion ? S'il s'agissait, en effet, simplement de démontrer que l'humanité, à partir du premier éveil de la conscience religieuse, a accompli un progrès sensible dans sa conception du divin et de ses rapports avec lui, comme dans sa culture générale, une pareille thèse n'aurait nul besoin d'être démontrée, par la bonne raison qu'elle ne soulèverait aucune contradiction. Ce n'est point là non plus ce que l'auteur s'est proposé de faire dans cette sorte d'introduction, destinée à préciser pour ses lecteurs la terminologie de son sujet, à donner un certain nombre de définitions propres à assurer l'intelligence de sa pensée et à délimiter le terrain de la discussion.

Cette tâche préjudicielle comporte toutefois une grosse question qui ne saurait être passée ici sous silence. D'après M. de Hartmann, ni le terme de polythéisme, ni celui de fétichisme ou d'animisme ne conviennent à désigner l'état des idées religieuses de l'homme à ses débuts et pendant tout le cours de la période du *naturalisme* [1]. Il adopte un terme qu'a recommandé il y a quelques années l'éminent indianiste Max Müller, celui d'hénothéisme, et voici comment il en explique et justifie l'emploi : « Hénothéisme signifie une manière de concevoir et de traiter l'objet du culte qu'on a en vue, telle qu'on paraît s'adresser non pas à une divinité entre plusieurs, mais à la divinité elle-même, toutefois sans la pensée ou l'intention de vouloir exclure tels autres dieux de ce même traitement. Aussi peu la fantaisie, quand elle se représente Indra sous la forme d'un buffle, prétend exclure par là la possibilité de le représenter l'instant d'après sous la figure d'un aigle ou d'un faucon, aussi peu la fantaisie, quand elle offre ses hommages à la divinité suprême sous le nom du dieu de la tempête Indra, veut exclure part là la possibilité de l'adorer l'instant d'après, soit comme Surya, dieu du soleil, soit comme Rudra-Varuna, dieu du ciel. L'hénothéisme ne doit donc pas sa naissance au défaut d'association d'idées et à l'oubli de polythéistes, lesquels, en adressant leurs hommages à Surya comme au dieu suprême, perdraient de vue, par une incroyable faiblesse de mémoire, qu'il y a en-

1. Le terme de naturalisme s'applique aux temps où l'homme n'est pas encore parvenu à dégager l'idée de Dieu des phénomènes naturels.

core d'autres dieux, qui sont adorés par d'autres gens, qu'eux-mêmes naguère invoquaient de la même façon ; l'hénothéisme a sa base dans l'identité positive que l'on reconnaît être à la base de toutes les divinités de la nature, identité qui permet d'honorer dans la personne de chaque dieu, principalement dans celle de chacun des principaux dieux admis dès l'origine, *la divinité* au sens absolu, le divin, Dieu, et en suite de laquelle il devient indifférent en quelque mesure d'adorer la divinité sous tel de ses aspects particuliers plutôt que sous tel autre. »

L'hénothéisme, tel qu'il se présente particulièrement dans les textes védiques, est la commune origine soit du monisme abstrait, soit du polythéisme, soit du monothéisme. En effet, « l'hénothéisme repose sur une contradiction. L'homme cherche la divinité et trouve les dieux : il s'adresse successivement à chacun de ces dieux comme s'il était la divinité cherchée, et lui confère des prédicats qui mettent en question la divinité des autres dieux. Ayant à se tourner vers différents dieux pour leur adresser des demandes différentes, il ne peut s'en tenir à une divinité naturelle unique ; il change l'objet de son rapport religieux et agit chaque fois avec le dieu particulier comme s'il était la divinité par excellence, sans remarquer qu'il dénie lui-même la divinité à tous les dieux en la leur attribuant à chacun tour à tour. Ce qui rend possible l'origine de la religion, c'est que cette contradiction reste sans être remarquée dans les premiers temps ; la persistance à méconnaître une pareille contradiction au milieu des progrès de la civilisation n'est possible, de son côté, que dans le cas où une extrême intensité du sentiment religieux empêche de faire à l'objet du rapport religieux l'application d'une critique rationnelle. Mais une pareille intensité du sentiment religieux ne se rencontre ni partout ni toujours, et il suffit d'un esprit de critique intellectuelle surgissant dans les intervalles de dépression pour rendre à la longue intenable le point de vue de l'hénothéisme. »

Deux voies se présentent alors pour faire disparaître la contradiction signalée. On peut maintenir l'unité aux dépens de la pluralité, ou au contraire la pluralité au détriment de l'unité. Par la première voie, on va au monisme abstrait, par la seconde au polythéisme. Du polythéisme, par dégénérescence, sortent le polydémonisme ou animisme et le fétichisme.

Ce n'est pas ici le lieu d'instituer une discussion sur les prémisses de l'œuvre de M. de Hartmann. Assurément le patronage de M. Max Müller ne suffit pas à les rendre indiscutables ; l'éminent écrivain, trouvant une idée qui concordait avec sa tendance propre, s'en est peut-être emparé avec trop d'empressement pour l'appliquer à toutes

les religions qu'il se proposait de faire rentrer dans le cadre de ses recherches. Le savant professeur d'Oxford y avait été amené au cours d'une étude spéciale et locale, à savoir de la recherche de l'origine et du développement de la religion dans les Indes. Dans quelle mesure est-il permis de généraliser ce résultat et de l'appliquer en même temps à la Grèce, à Rome, à la Germanie, à l'Egypte, à la Perse ancienne? Les spécialistes répondront, chacun pour ce qui le concerne [1].

Quant à nous, nous ne chicanerons point M. de Hartmann pour son adhésion à la proposition de M. Max Müller et l'extension un peu inquiétante qu'il lui donne, et cela pour deux raisons. La première, c'est que nous ne tenons pas très fort pour la progression comtiste : fétichisme, polythéisme, monothéisme ; la seconde, c'est que le fond du débat peut être abordé en dehors de la « morphologie » religieuse particulière aux différents auteurs. Que l'on appelle polythéisme à tendance unitaire, ou hénothéisme, le phénomène que nous présentent plusieurs des principales religions de l'antiquité, les différences de vocabulaire ne sauraient modifier la solution à intervenir dans la question du progrès religieux au sein de l'humanité.

Nous avons déjà fait entendre que M. de Hartmann, malgré les apparences de son entrée en matière, ne proposait point cette thèse uniquement à la façon banale de ceux qui affirment un développement général de l'humanité à partir de ses origines infimes, développement sensible dans les différentes branches de son activité physique et morale. Il s'agit donc encore une fois de savoir dans quelles limites la démonstration du progrès religieux doit être fournie.

Ces limites, c'est évidemment à l'état présent des sciences historiques qu'il convient de les demander. Pour établir avec quelque fruit une comparaison entre la valeur des différents produits de l'activité humaine, des religions tout d'abord, il faut posséder une notion tant soit peu exacte du dogme et de la pratique religieuse aux différentes époques. C'est bien aussi dans les bornes des régions aujourd'hui explorées avec quelque soin que l'éminent écrivain veut nous maintenir.

Rappelons en deux mots la situation des études d'histoire religieuse, qui sont une des plus belles et plus pures conquêtes de ce siècle. Avant le temps présent, l'histoire politique, l'histoire littéraire existaient, mais l'histoire religieuse n'était point soupçonnée. Dominés par les stériles conventions de la théologie, nos devanciers ne

1. Les indianistes sont même fort loin d'avoir donné généralement raison à M. Max Müller sur le terrain spécial où il a proposé sa thèse.

s'apercevaient pas que la religion avait été dans tous les temps l'une des formes principales de l'activité humaine et que sa connaissance devait être poursuivie par les méthodes pures de l'histoire. Quand cette dernière vue a commencé de prévaloir, grâce d'une part à la réduction des religions occidentales (judaïsme et christianisme) à leurs éléments naturels, qui fut opérée par la théologie protestante allemande, grâce, d'autre part, à la notion de l'évolution sociologique, comprenant les divers éléments de l'activité humaine, telle que l'affirmait la philosophie positive, l'histoire religieuse a commencé d'exister. En même temps d'ailleurs qu'elle prenait conscience pour la première fois de sa méthode et de son objet, l'histoire religieuse était mise, par d'admirables découvertes et par le progrès de la philologie, en possession de matériaux qui étendaient singulièrement le champ de ses recherches.

Aujourd'hui, adoptant les cadres de l'ethnographie et de la linguistique générales, nous sommes parvenus à reconstituer au sein de l'énorme variété des formes et des pratiques religieuses de l'humanité deux groupes : le groupe des religions égypto-sémitiques et le groupe des religions indo-européennes. En dehors de ces deux grandes familles religieuses, nous ne sommes pas sans avoir des notions précises sur telle région située au delà de ce cercle, telle que la Chine, telle que l'Amérique centrale ; mais nous avons de bonnes raisons pour prêter une attention particulière aux deux familles ci-dessus désignées. En effet, l'histoire de la civilisation de l'Asie cisgangétique et de l'Europe, c'est-à-dire l'histoire de *notre* civilisation, est indissolublement liée à la connaissance de ces deux grands rameaux de l'arbre religieux de l'humanité. A quoi il faut ajouter qu'aucun de ces deux groupes ne saurait être étudié et compris isolément, parce que, dès une époque fort ancienne, ils se sont entrecroisés et mêlés de façon à donner naissance à des produits mixtes. Ainsi la religion grecque, dans l'antiquité, avait subi fortement l'influence des idées et des pratiques orientales (sémitiques), et, ultérieurement, le christianisme, bien que n'étant à l'origine qu'une secte du judaïsme, c'est-à-dire d'une religion purement sémitique, s'est bientôt transporté en pleine civilisation gréco-romaine (aryenne), de façon à combiner en soi les aspirations et les rites de deux des principaux représentants des deux familles.

Voyons de plus près de quoi se composent les deux familles[1]

1. La linguistique et l'ethnographie tendent de plus en plus à considérer les Egyptiens, Phéniciens, Assyriens, Arabes, Israélites, etc., comme devant être ramenés à un seul groupe. La religion égyptienne offre, en particulier, les mêmes caractères généraux que les religions dites proprement sémitiques.

égypto-sémitique et indo-européenne. Nous avons, d'une part, la série suivante :

1° Religion égyptienne,
2° Religion assyro-babylonienne,
3° Religion syro-phénicienne,
4° Religion israélite,
5° Christianisme (aryanisé),
6° Islamisme.

La famille indo-européenne ou aryenne se constitue comme il suit :

1° Religion de l'Inde,
2° Religion de la Perse ancienne,
3° Religion grecque (quelque peu sémitisée),
4° Religion romaine,
5° Religion des Germains scandinaves,
6° Religion des Slaves,
7° Religion des Celtes.

Nous sommes loin d'avoir des connaissances également positives sur ces différentes religions. Quelques-unes sont encore peu et mal connues, telles que celles des Slaves et des Celtes, ou du moins ne nous mettent pas en présence d'organismes complets et développés tels que ceux que présentent d'autres portions de ce vaste domaine. En fait de religions qui nous soient véritablement connues, que nous puissions restituer, non pas dans quelques-uns de leurs symboles extérieurs et de leurs dogmes, mais pénétrer et comprendre dans leurs éléments essentiels et dans leur pensée intime, je ne vois guère, dans la première série, que la religion israélite ou juive, le christianisme et l'islamisme, encore aujourd'hui subsistant et par suite se présentant à l'étude à l'état vivant et non sous la forme de squelettes ou de fossiles. Les religions égyptienne, assyro-babylonienne et syro-phénicienne nous sont sans doute connues par des documents importants et nombreux, mais à la façon d'espèces disparues que l'on ne reconstruit que pièce à pièce. Je signale cette différence, afin de montrer combien il est délicat de juger et d'apprécier dans leurs idées et dans leurs tendances profondes, comme prétend le faire M. de Hartmann, des êtres que nous ne connaissons plus que par des débris inanimés, combien il faut surtout apporter de précaution et de réserve dans la comparaison à faire entre les religions mortes et les religions vivantes à l'effet de constater l'évolution progressive de l'idée religieuse.

Passant au second groupe, et abstraction faite des Celtes et des Slaves, je remarque que la religion des Germains scandinaves a cessé

d'exister pour nous, tandis que les religions de l'Inde continuent de vivre et sont remarquablement bien connues, sauf les divergences de vues qui se manifestent pour la période ancienne; que la religion de la Perse ancienne, représentée par un petit groupe de sectateurs, se présente encore à nous à l'état animé; que les documents littéraires et historiques touchant la Grèce et Rome sont d'une telle abondance et d'une telle précision qu'on peut espérer cataloguer leurs religions avec une chance de réussite presque égale à celle que l'on possède pour les espèces non encore disparues.

Il résulte du rappel de ces brèves indications, présentes à l'esprit de quiconque suit le mouvement des études d'histoire religieuse — et qui le suit avec une curiosité plus passionnée que l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient?* — que c'est uniquement dans le cercle de ces deux grandes familles, unies entre elles et mêlées par de nombreux mariages, l'égypto-sémitique et l'indo-européenne, qu'on peut poser la grave et troublante question du progrès religieux.

C'est aussi ce que fait M. de Hartmann, et la seule inspection de la table des matières nous montre qu'il ne s'est point embarrassé dans le détail d'une masse de religions dont l'étude ne l'aurait avancé à rien, mais qu'il s'est attaché aux grands produits de la double série révélée par les travaux récents, dont nous venons de reproduire la liste. Voici ceux dont il s'occupe : hellénisme, romisme [1], germanisme, égyptisme, parsisme, brahmanisme et bouddhisme, israélitisme, islamisme, christianisme. On voit que les religions assyro-babylonienne et syro-phénicienne d'une part, de l'autre les mythologies slave et celtique ont été laissées de côté.

Ici se pose une question préjudicielle, dont il nous est impossible de ne pas dire quelques mots avant d'entreprendre l'analyse raisonnée du fond même de la thèse produite par l'auteur. On voit que, dans la succession des religions sur lesquelles M. de Hartmann fait porter son enquête, il n'est tenu compte ni de leur appartenance à l'un des grands groupes fixés par la science, ni de la chronologie, c'est-à-dire de la succession plus ou moins établie de leur apparition. Nous sommes introduits en pleine série aryenne par la Grèce, Rome et la Germanie. Puis nous sautons de quelques milliers d'années en arrière et dans un tout autre ordre d'idées avec l'Egypte. De la religion du Nil au mazdéisme, nul ne pensera qu'il y ait une transition historique et naturelle. Le parsisme précède la religion de l'Inde. Soudain, nous retombons avec les israélites dans la série sémitique,

1. Qu'on nous excuse de rendre ainsi *Römerthum ;* le mot romanisme exposerait à des confusions.

et par le christianisme nous entrons dans l'étude de la civilisation dont nous sommes membres nous-mêmes.

On voit d'emblée que le principe de ce classement ne pouvant être ni ethnographique, ni chronologique, est puisé dans des raisons d'un autre ordre, disons le mot, qu'il est dominé par une pensée philosophique ou théologique. Si M. de Hartmann débute par l'hellénisme, le romisme et le germanisme, qui nous ramènent immédiatement aux environs de l'ère chrétienne, c'est que ces trois religions représentent pour lui le premier degré de l'échelle dont il veut nous faire gravir avec lui les marches, à savoir la phase de la *spiritualisation anthropoïde de l'hénothéisme* avec une triple tendance esthétique, utilitaire et tragique, tandis que l'égyptisme et le parsisme (abstraction faite de leur date et des conditions de leur croissance) nous mènent plus haut et plus loin, à savoir nous font assister à la *systématisation théologique* de ce même hénothéisme, l'un dans son monisme naturaliste, l'autre dans son semi-naturalisme, qui est l'aube d'un nouveau jour.

Ces différentes religions se classent, en effet; sous la rubrique du *naturalisme*. Celles qui suivent indiquent la période où l'homme, ayant affranchi la divinité de ses attaches matérielles, s'élève aux conceptions plus hautes du *supranaturalisme*[1]. Le *monisme abstrait* trouve des représentants dans les religions de l'Inde, le *théisme* dans l'évolution religieuse du peuple juif, puis dans le christianisme, suprême terme actuel de l'évolution étudiée.

Ici, nos réserves seront plus que des réserves de vocabulaire; nous ne pouvons taire notre inquiétude à la vue de la méthode adoptée par l'auteur pour démontrer une thèse purement historique; en Allemagne, peut-être supporte-t-on plus aisément le chevauchement de la philosophie sur l'histoire. Il semblera aux lecteurs français, il nous semble à nous tout le premier, que l'intervention d'un classement emprunté à la philosophie, et à une philosophie toute particulière, risque de jeter quelque ombre sur les résultats en obscurcissant les différents termes de la déduction.

Quel objet s'est proposé M. de Hartmann? Faire ressortir, à la lumière des plus récents travaux de l'hiérographie, les progrès accomplis par l'humanité dans la conception de la divinité et des rapports qu'il convient d'entretenir avec elle. Mais comment faire saisir cette bienfaisante évolution, si l'on ne fait pas voir ses effets bien définis sur

1. On voit que le terme de supranaturalisme n'est pas pris ici dans le sens où l'usage moderne l'emploie fréquemment, d'une intervention de la divinité dans le cours régulier des choses.

un être déterminé, sur un groupe dont l'histoire s'établisse sans rupture, sans solution de continuité! L'humanité est un terme trop vague et trop compréhensif; il nous faudrait un groupe social particulier, le groupe égypto-sémitique ou le groupe indo-européen si on veut, ou plutôt encore le groupe oriental-européen constitué par les fréquentes alliances intervenues entre les deux familles. Sans doute, c'est à l'intérieur de ce groupe que M. de Hartmann puise ses exemples, mais il les puise tantôt à droite, tantôt à gauche, en négligeant le plus souvent les rapports de filiation, de parenté, d'ascendance et de descendance, de consanguinité. Etait-ce là la méthode qu'il fallait adopter? Encore une fois, je ne veux pas dire non d'emblée, de peur de sembler rejeter à l'avance la conclusion du livre, mais je tiens plus encore à marquer qu'en présence de la place excessive donnée à une classification purement idéale, il me faudra double preuve pour me déclarer convaincu.

Abordons maintenant l'appareil des preuves.

III

L'hénothéisme ayant été posé, dès le début, comme exprimant l'état religieux de l'humanité primitive, encore engagée dans les liens du naturalisme, il faut voir dans le détail de l'étude des principales civilisations anciennes comment il se comporte dans différentes situations et de quelles évolutions il est susceptible. M. de Hartmann considère que deux voies s'ouvrent à lui, et nous allons résumer le plus fidèlement possible sa pensée, en nous attachant à reproduire les propres termes où il l'exprime.

D'une part, il arrivera que les figures divines de l'hénothéisme, qui, à côté de leur contenu naturaliste, se sont déjà assimilé, par les progrès de la civilisation et par la moralisation de l'idée religieuse, des éléments spirituels et moraux, se développeront plus encore dans le sens de l'enrichissement et de l'approfondissement de ces mêmes éléments. D'autre part, il pourra se faire que l'inséparabilité de ces différentes figures divines, la reconnaissance du lien intime qui les unit et du constant échange qui se fait entre elles, deviennent l'objet d'une spéculation théologique systématique. Dans le premier cas, le développement anthropopathique des figures divines conçues à l'image de l'homme, considérées chacune à part, s'empare du premier plan, et cette personnification spirituelle obscurcit la signification naturaliste des différents dieux, comme il fait perdre de vue

le lien qui les unit; dans l'autre cas, l'unité spéculative de la conception naturaliste du monde est mise hors d'atteinte, mais aux dépens de la spiritualisation et de la personnification précise des dieux, qui restent plus ou moins des puissances naturelles se fondant les unes dans les autres.

De la sorte, le progrès que réalise l'hénothéisme en spiritualisant et en anthropomorphisant les différentes divinités naturelles, équivaut à un renforcement du côté polythéiste qu'il renferme et recèle le danger d'aboutir au pur polythéisme. Contre ce danger, la conscience religieuse populaire dans ses meilleurs éléments réagit de temps en temps sans pourtant parvenir à se rendre sérieusement maîtresse des difficultés inhérentes à la nature même de l'objet, parce que la spiritualisation, une fois obtenue, de tant de figures divines empêche qu'on les ramène désormais à l'unité fondamentale qu'elles ont dans la nature. Lorsque ce processus arrive à se poursuivre en dehors de troubles du dehors qui viendraient l'interrompre, il doit nécessairement aboutir à des conséquences qui contiennent la dissolution même de l'hénothéisme; on aboutit ainsi à la nécessité soit de reconnaître un seul des dieux suprêmes comme étant le dieu véritable et proprement dit (religion de Zeus), soit de considérer le monde des dieux comme une fantasmagorie dépassée, qui ne trouve sa véritable raison d'être que dans un utilitarisme terrestre (religion romaine), soit encore de maintenir l'existence de ce monde des dieux comme réel, mais en même temps comme incomplet, comme atteint de quelque blessure, comme voué à la destruction et destiné à entraîner l'humanité dans sa perte (religion des Germains). Par ces différents exemples, on voit clairement que la religion naturaliste, comme telle, n'est plus en état de donner à la conscience religieuse qui a parcouru tous ses degrés, qui a épuisé toutes ses formes, la satisfaction que celle-ci réclame d'elle, et qu'en même temps elle est hors d'état de s'affranchir par ses propres forces de sa base naturaliste. La voie est sans issue, il faut en chercher une autre.

L'expérience des Grecs, des Romains et des Germains ayant condamné les tentatives de satisfaire la conscience religieuse dans la voie de la *spiritualisation anthropoïde*, serons-nous plus heureux en tentant de la *systématisation théologique* avec l'Egypte et l'ancienne religion des Perses? Il n'y paraît pas, et nous allons voir l'impuissance de l'hénothéisme se manifester sous cette seconde forme, comme sous la première. Toutefois ne devançons pas les résultats de l'examen.

Ce que nous devons confesser après l'enquête où sont venus témoigner les ancêtres même de l'Europe occidentale, c'est que ce qui

nous avait paru dès l'abord un progrès, à savoir la spiritualisation de figures divines naturalistes sur le modèle de l'esprit humain, n'a été au fond qu'un obstacle infranchissable à un développement supérieur de la conscience religieuse. Nous nous voyons donc forcés de chercher les représentants d'un développement poussé plus haut au sein des peuples qui, dans la représentation et la personnification de leurs dieux, n'ont pas dépassé le zoomorphisme, tels que les Egyptiens, les Indous, les Israélites, ou qui ne sont même entrés à aucun égard dans cet ordre d'idée, tels que les Perses. Chez ces peuples seulement, nous pouvons espérer nous trouver en face d'une systématisation du ciel des dieux, qui ne soit pas empruntée à des modèles humains, politiques et familiers, accidentels, mais soit déduite par le sens spéculatif de la structure naturelle et éthique du macrocosme.

Vain espoir. Sans doute l'Egypte arrive à bâtir un système *moniste concret*, à la tête duquel se trouve placée une divinité primitive *une*, à la fois absolue et cependant se manifestant par différentes actions; mais, quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que cette divinité primitive n'est que le contenant indéterminé de toutes les déterminations naturalistes possibles, qu'elle ne représente, en conséquence, que la synthèse contradictoire d'une unité, qui n'est rien par elle-même, avec la pluralité positive et réelle des éléments naturels. Quant aux anciens Perses, ils ont sans doute fait un pas de plus encore vers la vérité religieuse, ils sont parvenus à reconnaître que l'Etre tout et un, pour être à la fois unité et fondement de toute pluralité, devait être essentiellement esprit au sens supranaturaliste du mot; toutefois ils ont commis l'erreur d'attribuer encore à cet esprit absolu un corps physique, la lumière, ce qui rabaisse la divinité suprême au rang de *prima inter pares*, ce qui l'assimile aux divinités naturelles plus ou moins spiritualisées. Mais déjà, avec le parsisme, nous nous rapprochions de la limite qui sépare le naturalisme du supranaturalisme, et M. de Hartmann tient à marquer que cette religion a rompu déjà une bonne part des attaches qui la rivaient au premier stade de la conscience religieuse : ce n'est plus qu'un demi-naturalisme (*semi-naturalismus*).

La cause de ces nouveaux échecs venant s'ajouter à l'insuccès de nos ancêtres européens est à chercher au même point. C'est la contradiction fondamentale inhérente à l'hénothéisme, lequel tend à nous faire envisager comme divinités spirituelles et personnelles des forces naturelles non spirituelles et impersonnelles. Quand on en a saisi le vice secret, une double solution se présente. Ou bien la force de la nature est le dernier terme auquel puisse atteindre l'homme,

et ce sont les puissances naturelles qui engendrent l'esprit, celui-ci n'existant ni derrière elles ni en elles ; alors la religion n'est qu'une illusion psychologique fatale, dont l'intelligence est appelée non moins fatalement à se débarrasser. Ou bien la nature n'est que le produit d'un esprit situé à la fois derrière elle et au-dessus d'elle, d'un esprit qui la pénètre de part en part. Dans ce second cas, ce n'est plus la nature, c'est l'esprit qui est Dieu ; la religion devient une vérité dans la mesure où le naturalisme est faux : la religion fondée sur une base naturaliste est une impossibilité, il la faut transporter sur le terrain du supranaturalisme.

La portion de l'ouvrage consacrée aux religions qui se sont placées sur la base du supranaturalisme est de beaucoup la plus considérable. Nous ne disons pas qu'elle soit la plus étudiée, car le même soin se remarque dans toutes les parties ; mais elle attirera l'attention, en raison même des développements que l'auteur a jugés nécessaires à l'intelligence complète de sa pensée.

L'auteur y marque deux divisions principales, le *monisme abstrait* ou religion de salut idéaliste et le *théisme*. Le « monisme abstrait » comprend l'étude du brahmanisme (l'acosmisme dans le brahmanisme) et celle du bouddhisme (l'illusionisme absolu dans le bouddhisme). Le « théisme » traite du *monothéisme primitif* (*a.* l'hénothéisme naturaliste de l'Israël ancien ; *b.* la réforme monothéiste des prophètes), de la *religion légale ou religion de l'hétéronomie* (*a.* le mosaïsme ; *b.* le judaïsme, avec les subdivisions suivantes : influences persanes, influences égyptiennes et grecques, développement national du judaïsme ; *c.* essais de réforme au sein de la religion légale, avec les subdivisions suivantes : état du judaïsme au temps du Christ, l'essénisme, le judéo-christianisme, le judaïsme post-chrétien, l'islamisme), et de la *religion de salut réaliste* (*a*, la religion hétérosotérique du Christ ; *b.* la religion du Fils et la religion de l'Esprit).

Ces divisions, au moins dans leur principe, sont justifiées par les considérations suivantes. Le progrès qui transporte la conscience religieuse de l'humanité du terrain du naturalisme sur celui du supranaturalisme, peut se faire dans une double direction. Dans l'hénothéisme conçu d'une façon moniste, on peut mettre l'action soit sur le Ἕν, soit sur le Θεός. Dans le premier cas, l'hénothéisme se transforme en monisme abstrait (religions de l'Inde) ; dans le second cas, en théisme ou monothéisme (judaïsme et christianisme). Le monisme abstrait ne commence par nier le naturalisme que d'une manière négative, en déclarant que la nature est un être non vrai, illusoire, qui ne doit pas être vis-à-vis de l'être vrai, un, pur et absolu, du Ἕν ;

le théisme, au contraire, nie le naturalisme d'une façon positive, en déterminant la personnalité spirituelle du dieu absolu comme étant le fondement même de la nature élevé au-dessus de toute naturalité. Mais le monisme abstrait ne peut pas s'en tenir au vide indéterminé de son absolu, et les déterminations qu'il lui donne doivent être spirituelles, puisqu'elles ne sauraient être naturelles ; le théisme, de son côté, ne peut pas en rester à une personnalité anthropopathique, parce qu'une telle personnalité repose sur le sol de l'individualité naturelle et retombe ainsi dans le cercle de la nature. Le théisme réclame, en conséquence, l'idée d'une personnalité purement spirituelle, absolue, infiniment élevée au-dessus des personnalités finies telles que l'homme.

Ainsi le monisme abstrait, en spiritualisant l'absolu conçu à l'origine d'une façon indéterminée, et le théisme, en conférant l'absolu au dieu conçu primitivement d'une façon personnelle et anthropopathique, tendent tous deux au même but supranaturaliste de l'Un conçu comme absolu spirituel ou de l'Un conçu comme esprit absolu. Dans ses commencements, le monisme abstrait n'a sans doute pas les allures d'un pur supranaturalisme, parce que sa position purement négative à l'égard de la nature rend, en l'absence d'un point d'arrêt précis, presque inévitable psychologiquement un retour, dans la pratique, à la grossière naturalité dont on a affirmé la non-vérité. Le théisme lui non plus n'apparaît pas d'emblée comme un pur supranaturalisme, parce que, après avoir effacé tous les anthropomorphismes, il reste longtemps encore embarrassé dans des anthropopathismes qui ne sont pas conçus comme de purs symboles. Toutefois l'un comme l'autre saisissent avec pleine conscience un principe essentiellement supranaturaliste, et le travail consacré à leur développement a pour objet de faire ressortir ce principe d'une façon de plus en plus lumineuse. Il faut cependant, pour obtenir ce haut et définitif résultat, que chacune de ces tendances sacrifie ce qu'elle a d'exclusif dans ses origines, qu'elles se débarrassent ainsi de l'opposition qu'elles nourrissent l'une à l'égard de l'autre, de façon à donner naissance à une troisième forme religieuse, qui n'est plus ni l'une ni l'autre, ni monisme abstrait (religions de l'Inde), ni théisme (judaïsme et christianisme), mais réalise l'objet suprême à la formation duquel toutes deux conspiraient sans en avoir conscience, le *monisme concret*.

En se reportant à la brève analyse que nous avons donnée plus haut de la *Religion de l'avenir*, on peut voir que la pensée de M. de Hartmann est restée singulièrement fidèle à elle-même. Ce qu'il avait avancé, il y a quelques années, sous la forme et avec les allures

d'un écrit de circonstance se présente ici avec l'appareil de l'érudition historique. En dehors de tout jugement particulier, des préférences et des antipathies qui sont propres à chacun, on ne manquera pas de rendre hommage à la sincérité et au sérieux d'une pensée qui n'a pas reculé devant une enquête historique aussi considérable, aussi ardue, aussi lourde, pour vérifier ses bases et présenter ses preuves au jugement public.

On devine la tentation qu'éprouve une personne dont les études ont tout particulièrement porté sur le judaïsme et le christianisme de prendre en main les chapitres très étudiés que M. de Hartmann consacre à ces deux religions et d'en discuter tel ou tel point. Mais ce serait perdre de vue l'objet précis que nous devons nous proposer ici. En acceptant la tâche assez lourde de présenter aux lecteurs de la *Revue philosophique* la nouvelle œuvre de l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, nous avons dû nous imposer l'obligation de sacrifier toutes les considérations secondaires à cet unique objet : traduire sous la forme la plus claire et la plus fidèle possible une pensée empruntée à un ordre de réflexions extrêmement éloigné de celui que nous, Français, côtoyons d'ordinaire.

Il est toutefois conforme à notre but de faire ressortir les traits des religions juive et chrétienne auxquels M. de Hartmann attache lui-même une importance particulière.

Avec tous les récents historiens du peuple israélite, il fait plonger le monothéisme hébreu dans un état religieux primitif qui le range, au moins à ses débuts, dans la catégorie des cultes naturalistes. Pour lui, Yahvéh (ou Yaho, selon la forme qu'il préfère) est le Dieu national des Israélites, se dégageant d'un polythéisme primitif, mais gardant encore les traits d'un dieu du ciel, du soleil et de l'orage. Le contrat conclu entre Yahvéh et son peuple marque la conclusion de ce premier degré dans lequel le peuple israélite n'atteint point encore au monothéisme.

Ce progrès, le passage du naturalisme au supranaturalisme, est l'œuvre des prophètes. Le caractère de la divinité nationale se dégage des éléments naturels qui lui restaient encore attachés. On saisit une tendance à l'universalisme, à l'internationalisme ; mais cette aspiration se heurte à l'idée du contrat spécial conclu entre Yahvéh et le peuple israélite et ne réussit pas à prendre son essor. Dans le royaume de Dieu rêvé par les prophètes, Jérusalem devient la capitale du monde et les autres peuples doivent se soumettre à la suprématie des Israélites pour avoir leur part des promesses de l'avenir. Ce n'est là encore qu'un monothéisme national, « primitif. »

Sans doute, « un tel monothéisme cherche à rejeter de plus en plus

l'essence de la divinité en dehors des bornes de la matière, mais il n'atteint pas encore à l'idée de l'absolu. Il spiritualise et moralise l'idée divine, sans parvenir à la dénaturaliser complètement. La conception d'une personnalité anthropopathique apparaît comme la forme appropriée à ce Dieu spirituel-moral, mais non encore absolu ; mais cette personnalité n'est point encore transcendante, parce que l'idée naturaliste de l'esprit conçu comme créateur ou souffle de Dieu maintient l'immanence de la substance divine dans tous les êtres vivants comme constituant leur principe de vie spirituel. Les problèmes de l'union de l'absoluité et de la personnalité, de la personnalité et de l'immanence, ne sont donc point encore parvenus à une claire conscience, parce qu'on n'a pris au sérieux ni l'absoluité ni la spiritualité, et que l'idée de la personnalité n'a encore aucune signification strictement saisissable, mais une signification plutôt poétique et fantaisiste. »

Du « monothéisme primitif », nous passons à la « religion de la loi ou religion de l'hétéronomie ». Conformément aux résultats qui tendent à prévaloir dans les cercles savants, M. de Hartmann estime en effet que le code à la fois rituel, civil et moral, désigné par la tradition sous le nom de loi de Moïse, appartient pour la plus grande partie à l'époque qui suivit le retour de Babylone et représente un moment de la pensée israélite ultérieur à la grande floraison prophétique qui marque les derniers temps du royaume de Juda.

Au point où en était arrivée la pensée prophétique touchant la divinité, l'hétéronomie des prescriptions religieuses et morales devait en devenir le corrélatif nécessaire. En effet, dans d'autres régions, l'unité de la loi morale pouvait être opposée à la pluralité divine. Là où l'on rencontre la croyance à une telle pluralité, on en conclut volontiers à un ordre moral du monde supérieur aux volontés divines isolées. Dans le cas, au contraire, où la pluralité divine se fond en une personnalité unique, l'idée de l'ordre moral du monde est à son tour absorbée complètement dans cette personnalité et n'apparaît plus que comme une émanation de sa sagesse et de sa sainteté Cette tendance à la conception de l'hétéronomie est sans doute en germe chez les prophètes hébreux ; mais les observances morales auxquelles ils attachent une valeur particulière sont, en quelque mesure, les produits naturels de la conscience et ne réclament pas pour être connues une révélation spéciale de la divinité. Aux cas particuliers qui peuvent se présenter répondront aussi des communications spéciales. Le mosaïsme substitue à ces révélations intermittentes et fragmentaires une révélation unique et définitive, embrassant toutes les circonstances comme tous les cas de l'activité morale et religieuse,

une législation complète et rigoureuse fixant pour toujours et à jamais les moindres détails. « Le contenu tout entier de la conscience religieuse et morale est subordonné ainsi au principe de l'hétéronomie; ce principe est élevé lui-même pour la conscience à l'état de principe. »

Etait-ce là un recul, comme quelques-uns le prétendent? Non, mais une étape nécessaire dans la route où s'avançait l'humanité, « l'hétéronomie étant dans la vie des peuples, comme dans la vie des individus, un point intermédiaire et inévitable entre la naïve indiscipline, qui est le point de départ, et l'autonomie morale, qui est le point d'arrivée. »

La religion de la loi extérieure imposée à l'homme par la divinité doit faire son temps; mais, au travers des circonstances variées et des révolutions par lesquelles passe le judaïsme, elle se montre impuissante à satisfaire pleinement la conscience. Les différents essais de réforme même qui se produisent vers les temps de la fondation de l'empire romain sont insuffisants à l'arracher de l'ornière de l'hétéronomie. Ces essais de réforme sont d'une part l'esséisme ou essénisme, de l'autre le christianisme sous sa première forme ou judéo-christianisme. Qu'est-ce en effet que le christianisme primitif prêché par Jésus de Nazareth et proclamé par le cercle de ses premiers adhérents, sinon la religion de la loi avec un renforcement de l'attente messianique et « l'application faite de cette attente messianique à la personnalité d'un prophète méconnu pendant sa vie et mis à mort »? Si donc Jésus de Nazareth reste l'*auteur* de la grande révolution religieuse dont le premier siècle de notre ère a été le témoin, il n'est pas à proprement parler le *fondateur* du christianisme. Cet honneur, d'après M. de Hartmann, qui suit encore ici une opinion considérable en critique, revient à l'apôtre Paul, qui a brisé l'enceinte du judaïsme et transporté la secte nouvelle sur le terrain gréco-romain, parce que sous sa plume et dans sa bouche la « religion de l'hétéronomie » est devenue une « religion réaliste de la rédemption ».

Saint Paul est un homme extraordinaire : il est à la fois le théologien et l'apôtre de la foi nouvelle. Grâce aux épîtres authentiques que nous avons conservées de lui, l'originalité de sa spéculation nous apparaît d'une façon lumineuse. Il déclare, au scandale du judaïsme traditionnel, que la mort du Messie Jésus de Nazareth marque la déchéance de la loi, que cet être supra-humain a détruit dans sa personne le péché qui accablait l'humanité souffrante, que, pour avoir part à cette délivrance, l'homme doit s'identifier au Christ par la foi, « mourir et ressusciter » avec lui. Le fidèle obtient donc le

bénéfice d'une réconciliation avec la divinité qui s'est opérée en dehors de lui; à la religion de la loi s'est substituée une religion réaliste du salut, mais une religion hétérosotérique, puisque l'auteur de ce salut est placé en dehors de l'humanité : l'homme se sauve, mais par un autre. Cette partie capitale de l'évolution de l'idée religieuse est traitée avec un détail et un soin extrêmes dans l'ouvrage de M. de Hartmann; c'est là en effet que réside et gît le christianisme, lequel devait au cours des siècles recevoir un certain nombre de compléments, mais sans voir se modifier ses éléments constitutifs.

On voit bien vite par où cette nouvelle solution du problème religieux devait échouer, à savoir par son caractère d'hétérosotérie. « L'erreur fondamentale de la religion de la rédemption chrétienne, c'est de s'imaginer avoir fait quelque chose pour la solution du problème en ce qui concerne l'individu, parce qu'elle en a donné la solution en et pour Jésus-Christ. »

Dieu doit donc cesser d'être conçu essentiellement comme père à la façon du judaïsme, ou comme fils à la manière du christianisme; il faut le concevoir comme esprit. « De même que, dans la religion du Père, le père était l'objet, sinon unique, au moins principal, du rapport religieux, de même que, dans la religion du Fils, le fils refoulait le père au second plan et devenait lui-même l'objet central du rapport religieux, ainsi, dans la religion de l'Esprit, le fils sera à son tour refoulé par l'esprit. »

Dans l'idée du Dieu-Esprit se retrouvent tous les éléments que la conscience religieuse cherchait et trouvait dans le Père et dans le Fils; il s'y trouve plus encore, parce que ce Dieu-Esprit *est* en réalité ce principe de rédemption que ceux-là *prétendaient être* sans succès. C'est la forme unique sous laquelle la divinité, conçue d'une manière supranaturaliste, peut satisfaire les aspirations les plus hautes et les plus profondes de l'âme humaine tendant à s'unir réellement au divin. « Le père est Dieu en et pour soi; le fils est, si l'on veut, Dieu pour un homme, mais pour un homme *seul* et en qualité de dieu-homme pour soi seul; l'esprit, à son tour, est Dieu pour nous, Dieu pour tous, qui rend possible à chacun de devenir fils. » C'est donc dans le Dieu-Esprit que l'être humain doit trouver l'unique et véritable objet du rapport religieux.

Du même coup, nous allons passer du domaine de l'hétérosotérie à celui de l'autosotérie. « Tout ce que le développement de la conscience religieuse dans l'humanité a mis au jour est, en fait bien que d'une façon inconsciente, l'œuvre du principe de l'immanence, autonome et autosotérique, là même où ces effets ont été, par une sorte de projection erronée, reportés à des êtres divins transcendants.

L'histoire du développement de la conscience religieuse n'est pas autre chose que le processus de l'esprit arrivant graduellement à se reconnaître au point de vue religieux; à partir du moment où l'objet du rapport religieux est reconnu comme étant Dieu-Esprit, et où ce Dieu-Esprit est saisi en qualité de principe d'immanence autonome et autosotérique de la conscience religieuse, ce processus est achevé en principe et n'est plus susceptible que d'une pénétration plus intime et plus riche. »

Cette religion de l'esprit, véritable religion de l'avenir selon l'expression dont l'écrivain s'est servi précédemment, ne saurait s'appeler ni christianisme ni théisme. « Ce n'est plus le christianisme, parce que Christ y a cessé d'être un principe objectif ou subjectif de salut, parcequ'il a cessé d'y être le principe de vie religieuse et l'objet du rapport religieux, et parce qu'un christianisme sans Christ serait une *contradictio in adjecto;* ce n'est point non plus un théisme, soit au sens unitaire soit au sens trinitaire du mot, puisque l'Esprit absolu cesse d'y posséder une personnalité divine propre, distincte de l'humaine. La divinité, en tant qu'Esprit absolu, est une, et en tant qu'une, à la fois fondement absolu et essence absolue du monde : aussi le nom de monisme convient-il à cette religion. Toutefois la pluralité des personnes divino-humaines n'est pas une illusion, et l'un impersonnel devient concret en chacune d'elles, de façon à donner naissance à une personnalité réelle. Donc l'unité de la divinité n'est pas une unité abstraite, je veux dire une unité exclusive de la pluralité réelle, mais une unité incluant en elle-même la pluralité réelle comme révélant la variété propre contenue en son sein. En tant que l'esprit absolu *un* cherche et trouve sa propre *concrescence* dans l'infinie variété de personnalités divino-humaines séparées, ce monisme cesse d'être abstrait et doit prendre le nom de *monisme concret.* »

Le monisme concret est, on le voit, la troisième et dernière forme possible de la religion supranaturaliste après le monisme abstrait et le théisme. En présence de ces deux développements antérieurs de la conscience et de l'idée religieuse dont l'histoire nous atteste simultanément l'existence dans les religions de l'Inde, d'une part, dans le judaïsme et le christianisme, de l'autre, le monisme concret représente un moment supérieur qui est leur véritable synthèse. L'hénothéisme naturaliste s'était dépassé lui-même sous cette double forme du supranaturalisme encore incomplet, non arrivé à sa pleine et haute maturité; ces deux séries parallèles trouvent leur couronnement et leur achèvement dans le monisme abstrait : suprême satisfaction donnée à la conscience en recherche du divin. Le monisme

abstrait et le théisme, à la fois réconciliés et vaincus, trouvent dans le monisme concret la *phase dernière et définitive du développement de la conscience religieuse.*

La conclusion ainsi obtenue n'a rien du domaine de l'imagination. « Ce n'est que la stricte résultante d'une critique positive et immanente des principales religions. »

Le scepticisme seul pourrait essayer de se dérober à une constatation qui peut invoquer en sa faveur la rigueur des méthodes contemporaines. « On n'a que le choix, déclare M. de Hartmann, soit d'admettre que la religion est éternellement destinée à persister dans la multiplicité des formes, soit d'admettre que tôt ou tard elle atteindra à sa forme la plus haute et la plus parfaite, et cela dans l'enceinte des peuples civilisés. Si l'on opte pour la première alternative, c'est qu'on déclare que la religion est une illusion, peut-être psychologiquement nécessaire et utile aux progrès de la civilisation ; si l'on ne veut pas de cette solution, on doit tenir ferme à l'espérance de voir la religion absolument vraie sortir par évolution des religions relativement vraies. »

C'est ici que ce plaçaient les déclarations brèves et résolues que nous avons signalées dès notre entrée en matière et qui affirmaient avec toute l'énergie possible le succès final de l'évolution providentielle de l'idée religieuse.

IV

Distinguons, dans la thèse de M. de Hartmann, les parties où l'opinion du public pensant est le plus disposée à se rapprocher de lui, de celles pour lesquelles l'assentiment sera davantage disputé.

Quiconque s'est quelque peu occupé d'histoire et de philosophie religieuses admettra sans peine que plusieurs des principales religions anciennes ne sont point parvenues à dégager nettement l'idée divine du *naturalisme* qui leur avait donné naissance et trahissent ainsi des attaches trop grossières pour notre sens raffiné ; qu'à côté de celles-là, d'autres sont arrivées à une notion plus élevée, au *supranaturalisme*, conçu soit à la façon de l'Inde, comme monisme abstrait, soit à la façon du judaïsme-christianisme, comme théisme. On ne contestera pas beaucoup plus que l'idée, soit d'une loi donnée par la divinité extérieure au monde et s'imposant à l'homme, soit d'un salut éalisé en dehors de l'humanité par une disposition spéciale de la

même divinité et dont celle-ci éprouve le bénéfice moyennant un acquiescement soumis à des formes particulières, on ne contestera guère, dis-je, que la double conception de l'hétéronomie et de l'hétérosotérie ne répugne à la pensée moderne. Quand donc on vient prononcer devant nous le mot d'immanence et qu'on nous demande de nous représenter le divin comme dirigeant d'une part la marche du monde, de l'autre se manifestant et agissant en chaque individu, il est bien clair que cette conception du « rapport religieux », c'est-à-dire de la relation de l'homme avec Dieu, semblera beaucoup plus adaptée à notre cercle général d'idées qu'un naturalisme encore puéril ou un dualisme théiste insupportable à la réflexion. Tous ceux auxquels M. de Hartmann vantera son « monisme concret » l'accueilleront, sinon avec une sympathie marquée, au moins avec déférence, comme répondant à l'idée religieuse telle que les hommes éclairés du XIXe siècle la peuvent concevoir, mieux que les deux grandes formes antérieures.

Seulement on ne manquera pas de remarquer que ces propositions ne sont, à la vérité, ni fort neuves ni originales, et que, sauf la note particulière que M. de Hartmann leur a donnée en mettant en lumière le côté pessimiste de l'existence, — ce que notre analyse a dû trop négliger, — ce sont des constatations vieilles de près d'un siècle. Ce n'est point non plus pour rééditer ce que d'autres avaient dit, fût-ce en y joignant l'appareil d'une érudition toute contemporaine, que M. de Hartmann a pris la plume.

Non; l'éminent auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* est un inventeur, et il nous fait part, preuves à l'appui, d'une découverte capitale. Sur les ruines qui jonchent les points du chemin où l'humanité a fait halte, ses prédécesseurs ont sans doute entrepris le curieux et instructif travail de restitution qui nous remet en face des idées, des croyances, des rites des générations et des peuples disparus. mais nul n'a remarqué que ce chemin gravissait une montagne et que chaque étape indiquait un progrès, que les points d'arrêt n'étaient pas marqués au hasard de la route ou des circonstances, mais désignaient les divers moments d'une ascension lente et régulière, d'une évolution progressive soumise aux lois d'une nécessité interne, ou, si l'on veut, d'une direction providentielle, selon l'expression employée par l'auteur en ses dernières pages.

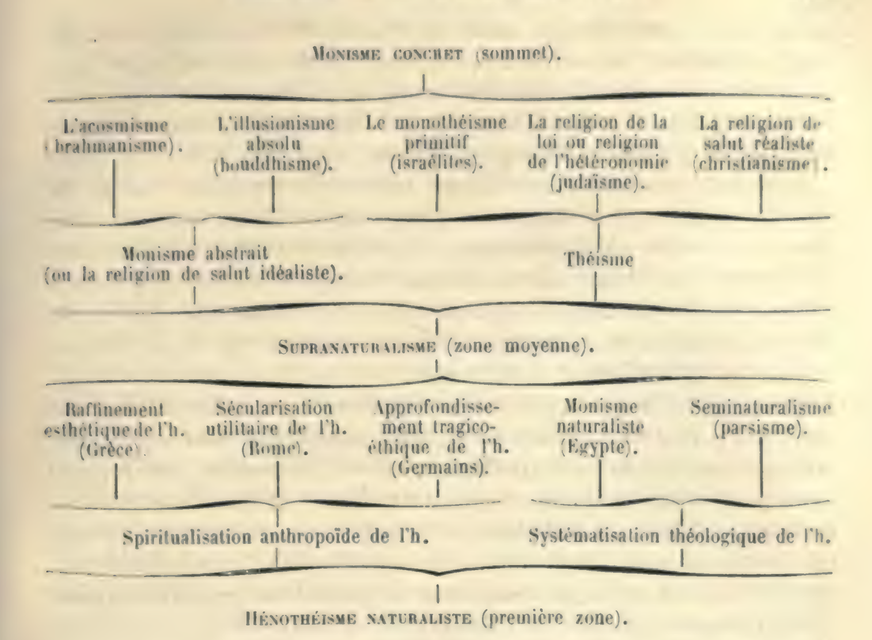
Cette montagne est la véritable montagne des dieux, qui hanta de si beaux rêves l'imagination orientale. L'humanité a entrepris de l'escalader. Si elle se guinde péniblement sur ces flancs abrupts, chaque effort n'en marque pas moins un progrès. La troupe des assiégeants se divise souvent en deux groupes, l'un tournant à droite,

tandis que l'autre préfère tenter les sentiers de gauche. Au bout de quelque temps, elles se retrouvent et se tendent la main, mais toujours sur une terrasse supérieure à la précédente.

Si notre époque avait conservé le goût des images allégoriques, on pourrait transporter sur le papier l'image de cet assaut donné à l'idée divine, et l'on verrait le XXe siècle, monté sur la double épaule de l'hindouisme et du christianisme, du monisme abstrait et du théisme, planter, par la main de Hartmann, le drapeau du monisme concret sur la plus haute cime, sur le suprême ressaut du pic divin. A défaut de ce secours, bornons-nous à un tableau, où nous respecterons la disposition ascensionnelle pour plus de clarté, et qu'il faut lire en commençant par le bas.

L'humanité est au pied de la montagne ; elle entre immédiatement dans la zone la plus basse, celle de l'hénothéisme naturaliste; elle bifurque bientôt par la double voie de la spiritualisation anthropoïde et de la systématisation théologique de l'hénothéisme. Trois groupes dans la première de ces directions (Grecs, Romains, Germains), deux dans la seconde (Egypte, Perse ancienne) battent le terrain en tous sens sans trouver pour la conscience religieuse la formule capable de la satisfaire.

Il faut donc franchir la première zone et s'aventurer dans une nouvelle région, celle du supranaturalisme. Ici encore, deux voies sont tentées : dans l'une s'avancent les peuples de l'Inde, cherchant dans le monisme abstrait la solution du problème suprême; mais ni le brahmanisme avec son acosmisme, ni le bouddhisme avec son illusionisme absolu, n'y parviennent. Dans une direction parallèle s'avancent juifs et chrétiens, l'israélitisme ancien avec son monothéisme primitif, le judaïsme de plus récente époque avec son idée de la loi morale dictée par la divinité et extérieure à l'homme comme elle-même (hétéronomie), le christianisme avec son dogme de salut conquis par un autre (hétérosotérie). Mais, malgré des efforts aussi énergiques qu'habiles, le sommet continue de se dérober ; il devient clair que l'effort séparé de chacune des deux troupes se brisera aux pieds de la dernière barrière à franchir. Le jour seulement où la tradition de l'Inde et la tradition juive-chrétienne, impuissantes jusque là, l'une dans ses abstractions, l'autre dans son dualisme théiste, comprennent que le moment est venu de se donner la main, le dernier échelon qui séparait l'humanité de la possession du divin est franchi. Une foule joyeuse escalade la terrasse la plus haute et proclame le Dieu-Esprit.



On ne peut taire, en vérité, la vivacité de sa déception. Quoi! voilà ce qu'on nous promettait et voilà ce qu'on nous donne! On nous a promis la démonstration de l'évolution graduelle et progressive de l'idée religieuse au sein de l'humanité, et l'on se borne à jeter sept ou huit religions, dont la plus vieille n'a pas plus de six ou sept mille ans, dans les cadres arbitraires d'une philosophie religieuse *à priori*, sans souci de la chronologie, sans souci de la filiation, sans souci de la parenté et de l'influence des différentes religions représentées, les unes à l'égard des autres. Nous avons plus haut rendu nos lecteurs attentifs à cette façon de procéder, en nous réservant d'en tirer la conséquence le moment venu. Pour nous, cette forme de démonstration vicie les résultats et, — ce que, par un sentiment de déférence pour l'éminent écrivain, nous avons différé de déclarer jusqu'à présent, — les vicie d'avance sans qu'il soit besoin de procéder à un examen ultérieur. Je le répète, la spiritualisation anthropoïde de l'hénothéisme naturaliste, représentée par les Grecs, les Romains et les Germains, et la systématisation théologique de ce même hénothéisme, représentée par les Égyptiens et les Perses, peuvent être les antécédents *logiques* du supranaturalisme ; mais la preuve qu'ils n'en sont pas les antécédents *historiques*, qu'ils ne peuvent, en consé-

quence, être considérés à aucun titre comme un premier degré de l'idée religieuse frayant la voie à un progrès ultérieur, c'est que judaïsme, brahmanisme et bouddhisme, et je dirai le christianisme aussi, sont les contemporains, sinon les aînés, du parsisme, de l'hellénisme, du romisme et du germanisme. Ainsi tout l'édifice croule.

Il n'y a là aucune surprise, moins encore de mauvaise volonté de notre part, puisque la thèse philosophique de M. de Hartmann est loin de nous être antipathique, qu'avec lui nous croyons la théologie chrétienne discréditée auprès des esprits plus réfléchis que mystiques par son dualisme invétéré, qu'avec lui nous croyons que l'idée de la divinité conçue comme un esprit immanent au monde et à l'homme est la seule que puisse avouer l'avenir. Mais quand on nous somme de déclarer que l'édifice religieux de l'humanité, en attendant le couronnement promis, se compose de deux étages, chacun reposant sur cinq colonnes, le premier portant le second, le second prêt à recevoir la majestueuse coupole destinée à abriter les générations futures, nous nous refusons à admettre qu'on puisse nous faire tenir comme successifs, comme s'enchaînant, se conditionnant et s'engendrant, des états qui ne sont que simultanés ou parallèles. — Reprenons de plus près cette question des dates, sans lesquelles l'édifice de M. de Hartmann n'aurait pas de raison d'être, mais dont le témoignage malheureusement se tourne contre lui.

L'hellénisme appartient au millénaire qui précède l'ère chrétienne, spécialement à la seconde moitié ; le romisme à la seconde moitié de ce même millénaire, qu'il franchit; le germanisme est plus récent encore. L'Égypte, si elle nous fait remonter beaucoup plus haut, nous amène, elle aussi, aux environs du christianisme; le parsisme, ancien dans ses germes, s'est vu singulièrement rajeunir par les récents travaux. Voilà pour ce que je me suis permis d'appeler la première zone ou zone du naturalisme.

Le brahmanisme datant à son tour du second millénaire avant l'ère chrétienne, et le bouddhisme du premier, il m'est impossible de voir comment l'humanité s'est trouvée passer, comme le prétend l'éminent écrivain, du naturalisme au supranaturalisme. Avec la religion des anciens israélites nous remontons au moins à la première moitié du premier millénaire avant l'ère chrétienne; avec le judaïsme proprement dit, nous nous cantonnons dans la seconde, et le christianisme, au moins dans la doctrine de l'apôtre Paul où M. de Hartmann le ramène essentiellement, est du premier siècle de notre ère.

Si les différentes religions invoquées par M. de Hartmann pour attester le progrès de l'idée religieuse dans l'humanité, résistent aux

véhémentes sollicitations du philosophe, — j'ai presque dit du théologien, — résolu à leur demander plus qu'elles ne peuvent donner raisonnablement, je voudrais bien savoir, écartant un moment cette première impossibilité, comment l'insuccès de l'hellénisme, du romisme et du germanisme à satisfaire la conscience religieuse, a pu porter les religions de l'Inde à chercher la solution de l'énigme divine dans la voie du monisme abstrait; aucun document historique, n'est-ce pas? n'atteste de pareilles influences. Alors où est la marche progressive de l'humanité, proclamée si résolument? Le monisme égyptien et le seminaturalisme du parsisme ont-ils, à leur tour, par le spectacle de leurs tentatives inutiles, poussé la petite peuplade israélite à chercher successivement dans le monothéisme primitif, dans l'hétéronomie et puis dans l'hétérosotérie chrétienne, le mot de l'énigme qui leur avait échappé? Non, certainement.

M. de Hartmann se dérobera-t-il à la constatation de l'incompatibilité de ses prémisses avec sa conclusion, en faisant remarquer que les chapitres sur l'hellénisme, le romisme et le germanisme se terminent tous trois par des paragraphes qui font voir dans ces religions une préparation au christianisme, qu'il en dit autant de la religion populaire de l'Égypte de la basse époque et de la philosophie religieuse alexandrine? Nous lui en donnons acte volontiers; mais nous ne voyons pas comment ces réflexions, d'ailleurs fort justes, pourraient venir à l'encontre du résultat qui vient d'être énoncé.

Cela même m'amène à me demander comment M. de Hartmann, hanté de l'idée de démontrer sur pièces le progrès de l'évolution religieuse de l'humanité, n'a pas préféré aux cadres absolument artificiels que nous venons de démonter, une autre disposition plus en rapport avec les récents progrès de l'histoire. Il aurait pris, par exemple, d'une part, la religion indo-européenne ou aryenne dans son premier état, et l'aurait suivie dans l'Inde et la Perse au travers de la richesse de ses développements restés à l'abri de l'influence étrangère, dans la Grèce, l'Italie et la Germanie, jusqu'au point où les religions de ces trois groupes s'absorbent dans le christianisme. Reconstituant, d'autre part, autant que faire se peut, la religion égypto-sémitique primitive, il l'aurait suivie en Egypte, en Assyrie, en Phénicie, dans Israël, où il nous aurait montré son évolution progressive se manifestant de différentes façons, particulièrement par la naissance du christianisme. Il aurait montré enfin cette dernière religion recevant comme un vaste estuaire les flots tumultueux des religions antérieures et proposant sa solution aux populations venues à lui.

L'avantage d'une pareille disposition des matières saute aux yeux.

Comme il y aurait eu filiation, transmission, héritage, il serait permis de parler de progression, tandis que, de la façon dont s'y est pris M. de Hartmann, tout historien se refusera à admettre l'emploi d'un tel terme. Or on pourrait faire remonter les premières idées égypto-sémitiques à quatre mille ans avant l'ère chrétienne (sinon plus haut), les premières idées indo-européennes à deux mille ans ou un peu au delà; de ces temps reculés jusqu'à nos jours voilà un espace assez long pour que l'observateur puisse espérer y saisir l'évolution et donner, en connaissance de cause, à cette évolution le nom de progrès.

Pourquoi M. de Hartmann n'a-t-il pas agi ainsi? Je ne vois qu'une raison qui ait pu lui faire préférer un autre mode de démonstration : c'est que son cadre philosophico-théologique, c'est que les catégories *a priori* qu'il avait tracées au progrès religieux, ne s'y seraient point retrouvées, du moins pas avec la même sûreté. Je me permets pourtant de lui dire qu'il devait à son nom et qu'il devait à l'énorme travail que suppose l'ouvrage que nous avons sous les yeux, de ne point le livrer au public sans essayer sur sa théorie, au moins comme contre-épreuve, l'emploi d'une disposition des matières plus appropriée au présent état de l'histoire des religions. Sans doute, il n'est pas sorti du cercle des deux grandes familles égypto-sémitique et indo-européenne, mais il les a disloquées violemment, mettant leurs membres à droite ou à gauche, devant ou derrière, au seul profit de sa théorie.

Je dois, à mon tour, me demander, pour remplir jusqu'au bout mon rôle de critique, dans quelle mesure l'examen séparé de chacune des deux grandes séries religieuses historiques confirme ou infirme la thèse de M. de Hartmann. Cette thèse, ne le perdons pas de vue, n'est pas de celles dont on puisse prendre une partie et rejeter le reste : l'auteur l'a répété avec trop de résolution pour qu'on ne cède à son impérieuse volonté ; c'est, selon l'expression vulgaire, à prendre ou à laisser. Donc, d'après l'éminent écrivain, l'humanité, engagée d'abord dans les voies du naturalisme hénothéiste, n'a pu songer à en franchir les limites qu'après avoir été successivement au bout de toutes les voies qui s'ouvraient à elles sur ce terrain et qu'après les avoir successivement rejetées, constatant qu'elles ne la menaient pas au but recherché. Cette constatation douloureuse accomplie, elle s'est transportée sur le terrain du supranaturalisme, en a de nouveau abordé tous les sentiers et reconnu une seconde fois son impuissance. Ce qu'elle n'a pu trouver sur ce double terrain, elle le trouvera sur un troisième et dernier.

Or, prenons la famille religieuse indo-européenne. Elle plonge sans

doute dans le naturalisme; mais de bonne heure, avec le brahmanisme et plus tard avec le bouddhisme, elle se lance dans les voies du terrain supranaturaliste sans avoir poussé jusqu'au bout l'épreuve du naturalisme. Nouvel et plus grave accroc : le parsisme, qui, lui, appartient au naturalisme, n'est pas plus vieux que le brahmanisme, ce qu'il devrait être de par la théorie. Heureux s'il n'est pas plus jeune! Le pis est que, tandis que les frères aînés s'avancent délibérément sur les voies du monisme abstrait (terrain du supranaturalisme), les frères cadets, venant bien des siècles après, se trouvent en plein terrain naturaliste! C'était là une insupportable contradiction avec la théorie. Ces incommodes témoins devaient être dispersés au plus tôt dans les régions les plus éloignées. L'auteur ne s'en est pas fait faute.

La famille religieuse égypto-sémitique semble, au premier abord, moins réfractaire à la trilogie progressive : naturalisme hénothéiste, supranaturalisme théiste, monisme concret. En effet, soit l'Égypte ancienne, soit la religion israélite primitive témoignent du premier degré; mais, tandis que l'Égypte n'en sort pas et n'aboutit en réalité à rien, la religion israélite ne s'y arrête point assez pour figurer parmi les représentants légitimes de la première étape de la conscience humaine. Il n'est pas non plus qu'on n'ait vu par quelle ingénieuse décomposition de la période théiste en monothéisme primitif, en religion de l'hétéronomie et en religion de l'hétérosotérie, M. de Hartmann dissimule ce que je me permettrai d'appeler un véritable piétinement sur place du monothéisme.

Il résulte de cette contre-épreuve que M. de Hartmann était obligé de briser violemment le double arbre religieux de l'humanité, reconstitué au prix de tant d'efforts par la science du présent siècle, pour donner à sa thèse héroïque l'apparence au moins de la solidité. Mais alors il faut cesser de nous parler d'une *progression historique*.

L'humanité est sans doute bien vieille sur la terre. Sur les cinquante et cent mille ans — moins ou plus, je l'ignore — qu'elle a vécu, nous en connaissons partiellement cinq, six ou sept mille, selon les lieux et les peuples. M. de Hartmann entreprend de nous montrer que, pendant cette période relativement si courte, elle est partie en religion du point *a* pour arriver au point *b*, que ces deux points déterminent une ligne droite et que, par conséquent, ladite humanité va infailliblement passer par un troisième point *c* situé quelque peu en avant du point atteint par elle à l'heure présente.

C'est bien peu de disposer de témoignages relatifs à quelques milliers d'années, quatre ou cinq mille en moyenne, quand on veut marquer l'évolution d'un organisme vivant, aussi compliqué que

l'humanité prise en bloc. Mais c'est même une illusion que de parler ici de quatre ou cinq mille ans; le prétendu progrès de l'idée religieuse affirmé par M. de Hartmann tient tout entier dans deux petits milliers d'années, je pourrais presque dire dans quinze cents ans et, à certains égards, dans mille années. L'essence du christianisme, degré le plus avancé du supranaturalisme, se retrouve dans les écrivains du premier et du second siècle de notre ère; la plupart des autres points de repère, nous l'avons déjà fait remarquer, sont du premier millénaire avant l'ère chrétienne, quelques-uns du second: l'Égypte seule est plus antique. Eh bien, c'est avec ces deux jalons, plantés à quelques centimètres de distance sur l'interminable voie où chemine l'humanité, qu'on prétend nous donner la formule du développement de la plus compliquée de toutes les choses humaines, la formule de l'évolution de la conscience et de la pensée religieuses. C'est sur cette base étroite et chancelante qu'on prétend échafauder l'affirmation triomphante du progrès religieux, parce qu'on assure que jamais l'humanité ne se serait avancée de *a* jusqu'en *b*, si elle n'était providentiellement destinée à s'avancer jusqu'au point *c*, où M. de Hartmann tient à sa disposition les trésors réconfortants du monisme concret. On va plus loin : on prétend qu'au point *c* l'humanité cessera d'avancer, parce qu'elle aura atteint le but de sa marche. Et sur quoi se fonde cette assertion plus qu'étrange? Sur une analyse et une description purement aprioristiques des différentes formes que peut revêtir le sentiment religieux chez l'homme, corroborée par une prétendue démonstration historique, que toutes ces formes, sans exception aucune, ont été essayées jusqu'à présent, que l'humanité est arrivée ainsi au pied d'une muraille et qu'il ne lui reste plus qu'à mourir à sa base ou à la franchir d'un vigoureux et suprême élan.

Sans insister davantage sur ce qu'il y a d'excessif à présenter comme un progrès de l'humanité entière ce qui serait tout au plus le progrès d'un groupe limité de peuples civilisés dans une époque peu éloignée de nous et sur un espace de temps restreint, il nous faut répondre à trois questions qui se posent ici : 1° Les documents historiques nous autorisent-ils à affirmer qu'il y a eu progrès, si limité soit-il, dans l'idée religieuse? 2° Ce progrès, à le supposer admis, a-t-il des caractères tels que nous devions attendre à bref délai un état qui représentera son terme dernier et suprême? 3° Devons-nous au contraire, toujours dans l'hypothèse du progrès prétendu, rejeter l'idée d'une satisfaction totale donnée aux aspirations humaines à la poursuite de l'idéal religieux?

Premier point. — L'histoire atteste-t-elle un progrès de l'idée reli-

gieuse? Et d'abord qu'appelle-t-on progrès? C'est le fait qu'entre deux points chronologiquement distincts un peuple ou un groupe de peuples ait réalisé un perfectionnement notable sur une des questions qui intéressent le développement général de la civilisation morale ou matérielle : degré et répartition de la richesse, de l'instruction, de la moralité, état social, politique, littérature, sciences, philosophie, religion, etc. On sait combien la preuve de pareils progrès est délicate à fournir et combien il est hasardé de conclure d'un progrès sur un point à un progrès général. Il est loin d'être prouvé que, soit en fait de mœurs, de relations de classes entre elles, de littérature, de philosophie, tel peuple européen ait dépassé le niveau d'une agglomération du passé, la grecque par exemple, tandis que le préjugé populaire s'empare si volontiers de découvertes remarquables sur le terrain des sciences pour proclamer l'ascension rapide de l'humanité vers un millénium éclatant. On ne doit donc annoncer aucun progrès sans y regarder à deux fois. Sans doute nous admettons que l'humanité a accompli des progrès énormes lorsqu'elle s'est dégagée de la sauvagerie ou de l'animalité primitives; ce n'est point non plus cela dont nous disputons. Nous voulons rechercher si l'homme, une fois parvenu à l'état civilisé, — c'est dans ces limites que M. de Hartmann a eu le bon esprit de restreindre sa démonstration, — si l'espèce humaine, arrivée à l'état d'équilibre, a réalisé un perfectionnement notable, sur le terrain religieux tout particulièrement. Ce progrès, d'après notre auteur, a consisté dans le passage de l'hénothéisme naturaliste au supranaturalisme; l'idée de Dieu, encore engagée dans les liens des manifestations cosmiques, s'est affirmée comme transcendante au monde. A notre tour, nous demandons si, à supposer que ce passage soit historiquement documenté, on aurait le droit de l'appeler un progrès, et, ensuite, si l'on est autorisé à voir là deux étapes successives de la conscience et de l'idée religieuses, et s'il n'y a pas plutôt deux façons de sentir et de penser qu'on rencontre chez les différents peuples civilisés, bien qu'à des degrés divers, aux différents moments de leur existence. Supposons, pour un moment, qu'il soit démontré avec M. de Hartmann ue l'humanité (!) ait été naturaliste au point *a* et supranaturaliste au point *b*, je ne vois guère qu'un supranaturaliste décidé pour y voir un progrès si important : entre ces deux conceptions du divin, l'une le laissant encore engagé dans les forces où elle l'a tout d'abord pressenti et adoré, l'autre le coupant et l'isolant de ces forces de la nature au point de concevoir son existence comme indépendante de cette dernière, je ne saurais, je l'avoue, faire si grande différence. Je prétends même que, si les esprits philosophiques,

dans tous les temps et tous les pays, ont une préférence marquée pour la seconde façon de voir, les esprits mystiques, les croyants, les gens qui pratiquent, sentent un besoin impérieux de rapprocher d'eux le divin et de le faire constamment intervenir dans les faits matériels. Le croyant naïf qui aujourd'hui prie tel saint d'envoyer la pluie à la terre altérée est *naturaliste*, en ce sens qu'il ne détache pas la divinité invoquée de ce que les gens instruits, et lui-même peut-être, appellent des agents naturels; il n'est pas moins *hénothéiste*, puisqu'il s'adresse à tel personnage du panthéon céleste, dont l'intervention lui semble plus efficace que toute autre pour obtenir le résultat demandé! En revanche, l'Egypte, des milliers d'années avant le christianisme, nous offrirait sans peine des déclarations supranaturalistes [1]. Un observateur non prévenu, placé en présence d'un citoyen instruit du siècle de Périclès et d'un brave négociant du moyen âge, n'aurait pas manqué de marquer la place du premier dans la zone du supranaturalisme et celle du second dans l'hénothéisme naturaliste. Ces deux termes représentent deux formes, entre plusieurs, du sentiment et de l'idée religieuse, qui appartiennent toutes deux à l'état de civilisation, qui n'ont cessé de coexister l'une à côté de l'autre et qui sont l'une et l'autre tellement incorporées aux habitudes d'un grand nombre de nos semblables qu'on ne saurait à cet égard marquer une différence sensible entre ce qui se passait il y a six mille ans et ce dont nous sommes aujourd'hui les témoins [2].

Second point. — Après avoir nié la thèse fondamentale de M. de

1. Témoin la discussion, pendante entre les égyptologues, touchant le monothéisme primitif de cette religion. Dans une lettre que nous recevons ces jours-ci de la terre d'Egypte, signée du nom de M. Maspero, nous lisons ceci : « Il faut se garder de considérer les Egyptiens comme un peuple primitif et de leur refuser la métaphysique sous prétexte que les peuples primitifs n'en ont point. C'est là une tromperie de la perspective historique ; de ce que nous avons des documents égyptiens d'il y a six mille ans, il ne faut pas en conclure que l'Egypte n'a que six mille ans de date ; elle était déjà vieille au moment où nous la trouvons, sa religion était déjà vieille, et elle possédait des écoles de théologie aussi raffinées que les écoles de théologie moderne... Le fond sur lequel on raffine peut être grossier, comme c'était le cas en Egypte. Mais le raffinement n'en existe pas moins et les distinctions subtiles et l'analyse du sentiment et de l'idée religieuse. »

2. Nous admettrions toutefois une évolution de l'idée religieuse qui est le passage, de plus en plus accusé dans les temps modernes, du *nationalisme* à l'*internationalisme* religieux. Mais, loin d'y voir un progrès, nous y signalons plutôt un symptôme de décadence. Quand la religion tend à rompre les liens qui l'unissent aux différentes fonctions d'un organisme social déterminé, elle est plus qu'à moitié déracinée. Aussi les partisans les plus intelligents de l'idée religieuse dans notre temps, Rothe, Arnold, Stanley, ont-ils défendu les églises nationales contre les patrons de l'individualisme, ce dissolvant le plus énergique des religions existantes, corollaire logique de l'internationalisme.

Hartmann, à savoir son affirmation du progrès religieux, nous ne saurions nous inquiéter beaucoup du couronnement brillant qu'on lui promet. « La pointe doit venir, » dit-il dans un langage dont la clarté ne laisse rien à désirer. A quoi nous répondons : Elle viendra — ou devra venir — pour ceux-là seuls qui, ayant d'abord admis le progrès, estiment, en second lieu, que l'humanité a essayé de toutes les voies, excepté d'une seule, la bonne, et qu'elle est résolue à user de ses expériences pour éviter toutes ces impasses reconnues au prix de beaucoup d'efforts et entrer enfin droit au port. Or nous avons vu que ce n'est point un vaisseau unique qui s'est engagé successivement dans tant de voies sans issue et qui, profitant de sa connaissances, va cingler directement sur le quai d'abordement. C'est tantôt un peuple, tantôt l'autre qui a expérimenté telle forme de l'idée religieuse; il est exorbitant d'assurer dans ces conditions que l'humanité sait désormais où elle va.

Mais ce port lui-même, c'est une nouveauté vieille comme le monde. L'idée de l'immanence divine ne semble guère le céder en antiquité à celle de l'hénothéisme naturaliste ou du théisme supranaturaliste. La conception d'un Dieu dirigeant le monde sans en être séparé, le dominant sans s'inféoder à telle de ses énergies, mais les alimentant tour à tour, est une belle et grande idée, familière à l'antiquité classique et qui a fait la satisfaction de beaucoup de bons esprits dans le passé, comme elle la fait dans le présent.

Troisième point. — Si cette vue moniste et réaliste à la fois, supérieure pour nous, comme pour M. de Hartmann, au naturalisme ainsi qu'au supranaturalisme, est en réalité, comme nous venons de le dire, leur contemporaine, le rejet de la seconde thèse de l'éminent écrivain ne nous oblige nullement à opter pour le lugubre dénouement dont il nous menace en cas d'hésitation. Ou progrès et victoire, ou humiliation et chute, s'écrie-t-il. Nous dirons à notre tour : Ni victoire ni chute. Parce que nous hésitons à constater le progrès qu'aurait fait l'humanité en passant de la première zone de l'ascension vers Dieu à la seconde, parce que nous contestons que la solution préconisée, panacée de la religion aux abois, soit aussi définitive et aussi nouvelle qu'on voudrait nous le faire dire, parce qu'enfin les trois définitions principales de l'idée religieuse où M. de Hartmann résume mille nuances souvent délicates à saisir, nous semblent beaucoup plutôt être contemporaines que successives et progressives et nous paraissent, dans les courts milliers d'années de la vie humaine dont quelque connaissance nous est parvenue, tour à tour mieux adaptées à certains groupes, à certaines tendances, à certaines cir-

constances, nous ne proclamons point pour cela la banqueroute religieuse de l'humanité.

M. de Hartmann est très frappé de la crise que traverse aujourd'hui le christianisme. Il a vu et fait voir que le dogme chrétien, sous quelque forme qu'on le présente, est devenu inconciliable avec l'état d'esprit du public pensant. Or, convaincu que l'humanité, si elle est obligée de renoncer au christianisme, ne renoncera pas pour cela à établir sa relation avec le divin, son « rapport religieux », il s'est résolu à lui faciliter son passage à la forme religieuse qu'il croit propre à la satisfaire. Incrédule du présent, il est le croyant de l'avenir; il en est le voyant, le prophète et le théologien. Il offre ce phénomène très curieux que, se plaçant sur une base philosophique acceptable d'un grand nombre, il y bâtit des constructions dont l'audace surprend et la fragilité inquiète.

Nous autres Français, nous ne saurions partager ni cette épouvante à l'idée de la décadence du christianisme, ni cette ardente invocation à la religion de l'avenir [1]. Si M. de Hartmann veut nous faire dire

1. On doit supposer, avec la rapide diffusion des principaux résultats scientifiques et des tendances philosophiques prédominantes, une prompte et considérable diminution du nombre des croyants dans tous les pays civilisés et dans les classes instruites. On verra, en même temps, chez les personnes cultivées, en dehors du petit groupe de ceux qu'étreignent les besoins mystiques, l'idée religieuse réduite de plus en plus à l'admission d'un ordre du monde dans lequel chacun doit agir selon sa position particulière, donc réduite à une morale plus ou moins teintée de religiosité. L'idée de l'ordre du monde, du divin, de Dieu, sera beaucoup plus volontiers conçue comme immanente que comme transcendante, et M. de Hartmann sera libre de voir là un premier triomphe de sa théorie. Seulement on peut se demander si pareil phénomène ne s'est déjà pas produit dans le monde ancien, par exemple lors du rapide essor du stoïcisme dans les hautes classes. Pourquoi alors nous représenter, toujours et à propos de tout, notre siècle comme destiné à donner la solution des problèmes où se sont acharnées en vain toutes les générations antérieures? Comment des esprits aussi personnels, aussi étrangers aux préjugés vulgaires que M. de Hartmann, se laissent-ils hanter par ce lieu commun banal? Rappelons aussi ici ce que nous écrivions à propos d'une précédente publication de cet auteur : « Il ne restera, semble-t-il, à la religion, à l'époque prédite par M. de Hartmann, — et quel inconvénient verra-t-il à ce qu'elle conserve alors le nom de christianisme? — qu'à apporter à la cause de la morale, en dehors de ses supports rationnels et chez ceux auxquels ces derniers ne sembleraient pas suffisants, l'appui de ses vieilles traditions et de pratiques entrées dans les mœurs. » (*Mélanges de critique religieuse*, p. 265.) Comparez ce qu'écrivait tout récemment M. J. Darmesteter : « Dans ce grand écroulement de la religion mythique dont le bruit emplit notre âge, le judaïsme, tel que les siècles l'ont fait, est la religion qui a eu le moins à souffrir et le moins à craindre, parce que ses miracles et ses pratiques ne font pas partie intégrante et essentielle, et que, par suite, il ne croule pas avec eux... Supprimez tous ces miracles et toutes ces pratiques; derrière toutes ces suppressions et toutes ces ruines subsistent les deux grands dogmes qui, depuis les prophètes, font le judaïsme tout entier : unité divine et mécanisme, c'est-à-dire unité de loi dans

que la religion est une « pure illusion », nous lui riposterons, dans les termes dont il use lui-même, qu'elle « a partout pour support une vérité relative ». Mais, s'il s'arme de cette déclaration, comme d'un aveu, pour nous faire dire que cette vérité relative, étant assujettie aux lois d'un développement régulier, constitue une évolution progressive authentique et positive, et que « le postulat de cette progression historique providentielle doit tôt ou tard trouver sa réalisation », nous l'arrêtons et lui déclarons que nous n'avons aucune raison, historique ou autre, de croire que ce qui est vérité relative aujourd'hui doive devenir à bref délai vérité absolue, et que cette proposition, au lieu de sortir des prémisses invoquées, en est à nos yeux le renversement direct.

L'idée gouverne le monde, pense M. de Hartmann avec beaucoup de ses compatriotes. Soit, lui dirons-nous; mais n'imposez pas à l'histoire de cette idée les cadres de votre esprit. L'auteur de *La conscience religieuse de l'humanité* nous paraît avoir pris ici pour devise le vers connu :

Et *mihi res*, non me rebus submittere conor.

MAURICE VERNES.

le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. » (*Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, p. 19, 20.) Il est loisible aux différentes fractions du christianisme de se réconcilier à leur tour avec les vues philosophiques qui prédominent et prédomineront de plus en plus, par une exégèse analogue.

L'ESTHÉTIQUE MUSICALE EN FRANCE[1]

DEUXIÈME ARTICLE

PSYCHOLOGIE DES INSTRUMENTS

Quelle est la musique véritable, la musique par essence, celle que l'on devrait nommer en langage platonicien la musique en elle-même et par elle-même? A cette question difficile, il a été fait, en ces derniers temps, deux réponses absolument contraires ou, pour mieux dire, contradictoires.

Les uns, en effet, ne reconnaissent comme musique essentielle que la musique instrumentale. De ceux-ci est M. Hanslick, qui s'exprime à cet égard avec netteté. D'après lui, l'esthétique, appliquée à l'art des sons, ne peut aboutir à un résultat quelconque si elle n'élimine au préalable la musique vocale et avec elle l'élément subjectif. Il reste alors devant elle l'élément objectif, le seul pur, le seul vrai, lequel réside uniquement dans la musique instrumentale. « Si l'on cherche, dit l'auteur allemand, à pénétrer d'une façon quelque peu large, en même temps que précise, dans l'essence de la musique, si l'on essaye de déterminer ses limites, sa direction, il ne peut être question que de musique instrumentale. Ce qui lui est impossible ne sera jamais possible à la musique en général, car c'est elle seule qui est la musique pure et absolue »[2]. M. Ch. Beauquier, dans des termes quelquefois semblables, énonce la même opinion. « Il était réservé seulement à notre temps dit-il, de dégager l'art musical de ses langes, de ses lisières, et de le poser dans sa forme pure et essentielle, dans la musique instrumentale. » — « De son rôle subal terne, la musique instrumentale passa insensiblement à un rôle plus important. L'accompagnement devint de plus en plus riche, de plus

1. Voir le n° de janvier de la *Revue*.

2. *Du beau dans la musique*, traduction française, par M. Ch. Bannelier, page 32. Paris, Brandus et C[ie]. 1877.

en plus accentué; il alterna avec la mélodie, puis bientôt ce fut la mélodie qui souvent descendit dans l'orchestre, jusqu'à ce qu'enfin les instruments, ayant conscience de leur personnalité, voulurent parler tout seuls et chassèrent la voix de leur domaine [1]. »

Voilà certes une théorie tranchée. La théorie contraire ne l'est pas moins. Je la trouve dans un livre charmant, qui date de quelques mois à peine. L'auteur, écrivain spirituel, musicien d'un sens exquis et doué de la plus rare pénétration, M. Léon Pillaut, termine une de ses meilleures pages par les lignes suivantes : « De là, on peut conclure que toute mélodie rythmée ou non suppose ou attend des paroles et que la mélodie purement instrumentale n'existe pas. Quand un musicien compose un chant expressif pour un instrument, il le fait parler ; et, si les différentes hauteurs des sons de la parole humaine étaient bien déterminées, on pourrait trouver mécaniquement l'équivalent d'une mélodie instrumentale dans le langage [2]. »

Entre des hommes aussi compétents, une pareille contradiction est surprenante. Peut-être y a-t-il du vrai des deux côtés. Peut-être une analyse encore insuffisante et des comparaisons incomplètes n'ont-elles pas fait assez ressortir les caractères soit communs soit distinctifs des deux termes séparés par les uns, presque confondus par les autres. Tâchons de marquer avec une précision nouvelle les ressemblances et les différences. Les auteurs que nous avons cités nous y aideront eux-mêmes.

Un premier fait très frappant doit être constaté. La plupart des théoriciens, sinon tous, s'accordent en un point : ils disent de la voix humaine qu'elle est un instrument, et ils disent de chaque instrument vraiment musical qu'il a une voix, bien plus, que chacun de ces instruments est une voix. Seraient-ce par hasard de simples façons de parler, de pures métaphores?

Point du tout : ces expressions sont par tous prises à la lettre. D'ailleurs, la science la plus récente, la plus exacte, le veut ainsi. Qu'on lise Helmholtz [3], ou, pour plus de facilité, son lucide et élégant abréviateur, M. A. Laugel, voici ce que l'on apprendra. « La voix humaine et l'instrument par excellence. Le laryngoscope permet de regarder à l'aise dans l'arrière-bouche et d'apercevoir les vibrations qui accompagnent la parole. Les ligaments vocaux agissent à la façon de deux lèvres membraneuses qui, en se fermant et

1. *Philosophie de la musique*, page 157.
2. *Instruments et musiciens*, page 310.
3. Voyez le grand ouvrage de H. Helmholtz : *Théorie physiologique de la musique*, traduction française, par M. G. Guéroult, page 130. C'est la traduction de M. G. Guéroult que nous citons toujours dans ce travail.

s'entr'ouvrant rapidement, produisent un son, et la chambre résonnante de la bouche ne fait qu'enfler les notes chantées par le larynx. L'anche du larynx, jouissant d'une merveilleuse contractilité, a sur celle des instruments ordinaires, le privilège de pouvoir donner une immense variété de sons. Le mouvement discontinu de l'anche, qui ferme et ouvre alternativement le passage de l'air, se prête d'une façon toute spéciale au développement des harmoniques..... Dans une belle voix humaine, il y a une richesse d'harmoniques incroyable... Il faut donc considérer l'instrument de la voix humaine comme une anche à note variable, complétée par un résonnateur à résonance variable. La glotte est l'anche, la bouche le résonnateur. Il est impossible d'imaginer une appareil plus ingénieux, qui montre mieux à quel point les œuvres de la vie dépassent et humilient toujours celles de l'industrie humaine [1]. »

Arrêtons là cette citation, quoique à regret. Elle suffit pour le moment. Non point en manière de parler, non point pour ainsi dire, mais bien en réalité, au sens matériel, physique, la voix humaine est le premier, le plus ancien, le plus parfait des instruments de musique; et l'artiste qui l'a fabriqué est le premier des luthiers. Si cette voix est un instrument, et cela à la lettre, pourquoi les autres instruments ne seraient-ils donc pas, et à la lettre, chacun une voix?

Nos récents esthéticiens acceptent cette réciproque; ils l'affirment, ils en déduisent toutes les conséquences qu'elle renferme. « C'est le timbre, dit M. Ch. Beauquier, qui forme le caractère des instruments, leur personnalité, qui fait autant de voix distinctes de toutes les voix qui chantent dans un orchestre, et donne à chaque acteur de ce drame musical un type particulier. » — « Dans cette petite troupe qui forme un orchestre, écrit-il ailleurs, chaque personnage doit avoir son rôle [2]. » Quand le compositeur rassemble ces personnages, dont « chacun a sa physionomie spéciale », il faut qu'il mette en présence « les voix élevées avec les basses et qu'il oppose les uns aux autres des timbres bien tranchés [3] ». M. Léon Pillaut exprime la même pensée en termes non moins explicites. « Un instrument de musique, dit-il, est un personnage, un être sonore, dont le caractère distinctif et original réside dans un son musical facilement reconnaissable, qui est comme sa voix propre et qu'on appelle son timbre [4]. » Et deux pages plus loin : « On peut compa-

1. *La voix, l'oreille et la musique*, pages 52, 53.
2. Ch. Beauquier, *Philosophie de la musique*, pages 16 et 176.
3. Même ouvrage, page 179.
4. *Instruments et musiciens*, page 3.

rer les instruments, dans la symphonie surtout, à ces personnages de la comédie latine ou italienne qui ont la spécialité de représenter un caractère [1]. » Vous voyez bien, objectera peut-être quelqu'un, qu'il ne s'agit que d'une comparaison. Un peu de patience : les similitudes vont être rendues de plus en plus évidentes.

Les deux auteurs ont écrit les mots significatifs de physionomie, de caractère. Ce n'étaient pas de simples distractions. Ils insistent, ils s'expliquent. « Nous ne voulons pas dire, fait observer le premier, en refusant à chaque instrument un sentiment déterminé, que tous les instruments peuvent être indifféremment employés pour jouer un chant quelconque dans un orchestre [2]. » — « Nous recommanderons aussi au compositeur ou plutôt à l'instrumentiste de conserver à chaque instrument son caractère propre [3]. » M. Léon Pillaut affirme à son tour que « la véritable science de l'instrumentation consiste précisément à confier à tel ou tel instrument les phrases qui sont en relation avec les sentiments naturels que fait naître le timbre de l'instrument choisi [4]. » Est-ce qu'il ne saute pas aux yeux que ces prescriptions, ces règles et ces définitions s'appliquent aussi exactement aux voix humaines qu'aux timbres des instruments? Dans ces passages, remplacez partout le mot *instrument* par le mot *voix*, la vérité reste et reste la même.

Serrons les faits de plus près encore. Non contents d'avoir, en général, personnifié les instruments et de leur avoir attribué à tous sans distinction une physionomie, un caractère, une voix, les habiles observateurs que nous interrogeons ont marqué avec une certaine précision les traits particuliers et la puissance expressive propre qui donnent à chaque instrument sa physionomie et sa voix.

Mais, avant d'accomplir ce travail curieux sur chaque instrument pris comme un individu, ils groupent les instruments par classes et ils déterminent la puissance expressive et la valeur musicale de ces classes distinctes d'êtres sonores. Or il est important de noter que, le sachant ou non, ils emploient, pour opérer cette détermination, un procédé psychologique. Ils mesurent, en effet, la valeur musicale de toute une classe d'instruments à la faculté qu'ils possèdent de se rapprocher de l'âme de l'homme et d'en devenir un organe aussi direct, aussi interne, aussi personnel que possible. Et, comme l'organe doué de cette faculté au suprême degré est la voix elle-même, il s'ensuit de là que c'est par son rapport avec la voix et avec l'âme

1. *Instruments et musiciens*, page 5.
2. Ch. Beauquier, *Philosophie de la musique*, page 178.
3. Même ouvrage, page 179.
4. *Instruments et musiciens*, page 6.

humaine qu'est évaluée la qualité musicale de chaque classe d'instruments. Je tiens cette méthode pour excellente; mais, précisément parce que je l'approuve, je ne voudrais pas avoir l'air de la prêter aux penseurs dont je parle. Qu'on juge si elle est bien la leur autant que la mienne.

« Par eux seuls, dit M. Ch. Beauquier, les instruments ne sont rien; il faut une intelligence qui les complète, l'instrumentiste, qui a fait une étude spéciale de pouvoir exprimer les idées des autres avec un organe particulier : l'homme et la matière sonore se fondent, pour ainsi dire, l'un dans l'autre, et forment cette personnalité complexe qui est l'instrument [1]. » Mais quelle est la famille d'instruments qui présente surtout ce caractère de se fondre avec l'homme ? « Le caractère spécial des instruments à vent est de ressembler *à la voix;* c'est pour cela qu'ils sont surtout capables d'expression. » «.... Ils ont cet avantage sur les instruments à cordes, qu'ils sont plus personnels, moins extérieurs à l'homme qui les fait parler par son souffle, et que par conséquent, étant plus soumis à sa volonté, ils traduisent plus immédiatement les émotions de l'artiste [2]. » Qui ne voit que, dans ces remarquables passages, les métaphores, les comparaisons par à peu près, les *pour ainsi dire* ont disparu? Il n'y reste qu'une méthode rigoureuse d'appréciation des organes musicaux appelés instruments par leur rapport, bien plus, par leur ressemblance, — le mot y est, — avec l'organe vocal. Au contraire des instruments à vent, les instruments à cordes sont des organes plutôt externes : « Le son produit par l'archet est plus extérieur que dans les instruments à vent, moins lié à la personnalité que le souffle [3]. »

Cependant les instruments à cordes dont on joue avec l'archet rachètent cette infériorité par un grand avantage. Où trouve-t-on cette supériorité? Encore dans une relation avec la voix humaine, relation d'une autre forme sans doute, mais tout aussi étroite, tout aussi profonde : « Grâce à l'archet, qui obéit docilement à la volonté, l'extériorité des instruments à cordes a disparu, l'homme se les est assimilés. L'archet, c'est la baguette magique qui a transformé le corps sonore, tout à l'heure étranger à nous, en un organe qui nous est complètement soumis; c'est le pont jeté entre le monde intérieur, l'âme de l'instrumentiste et le monde extérieur; c'est le médium, le *médiateur plastique* de Cudworth, cette substance dans laquelle viennent se fondre l'esprit et la matière. C'est à l'archet que les cordes doivent d'occuper le premier rang dans la hiérarchie des

1. *Philosophie de la musique*, page 180.
2. *Philosophie de la musique*, page 173.
3. Même ouvrage, page 175.

instruments [1]. » En parlant de la voix humaine, tiendrait-on, pourrait-on tenir un autre langage, affirmerait-on, entre l'homme, entre l'âme et son organe une plus intime fusion? J'avoue que, dans ces lignes si précises, le mot *voix* ne se lit pas. Il est du moins constamment sous-entendu; le lecteur le prononce sans cesse. Il imite en cela M. Léon Pillaut. Celui-ci, à l'endroit où il explique le mécanisme et la puissance du violon, ce type des instruments à archet, — lui accorde la voix, une voix réelle, et cela trois fois en quelques lignes, et dans la rigueur littérale du terme. Le passage a pour nous un prix particulier; citons-le :

« Ce mécanisme si simple, l'archet et la corde, a suffi à tout, l'archet surtout; c'est là ce qui fait du violon comme une *seconde voix* à l'homme, qui a su s'en rendre maître. Toutes les intensités de l'émotion, toutes les langueurs et les ardeurs du rythme sont rendues avec l'archet avec plus de facilité peut-être qu'avec la *voix*..... Il n'entre pas moins de soixante-neuf pièces dans sa construction, et quelles pièces! de petits morceaux de bois, des tasseaux, des planchettes; mais tous ces fragments, sans valeur apparente, creusés avec perspicacité dans un bois sonore, justement proportionnés, assemblés avec art, produiront une *voix*, la plus étendue, la plus brillante, la plus douce qui soit après la *voix humaine* [2]. »

Qu'on relise ce morceau si plein à la fois de clarté et de finesse, on y notera l'effet irrésistible de l'évidence sur un esprit juste. Au début, l'archet produit *comme* une seconde voix; c'est un langage encore timide et atténué. Mais, chemin faisant, le musicien réfléchit et s'éclaire; sa pensée devient plus nette, son style plus hardi; à la fin de l'alinéa, le violon n'est plus *comme* une seconde voix que l'homme s'est donnée, c'est expressément une voix, et la plus étendue, après la voix humaine. Ainsi, il existe une série, bien mieux, une hiérarchie de voix, les unes naturelles, les autres artificielles, mais qui toutes ont l'essence, la qualité caractéristique de la voix. Dans cette hiérarchie, la voix humaine occupe le premier rang, et les voix instrumentales s'échelonnent par ordre de mérite, leur valeur étant conçue et mesurée par rapport à la voix qui est l'aînée et le type de toutes les autres.

Ce résultat de l'observation psychologique, aussi certain, aussi solide que n'importe quelle vérité de la physique ou de la physiologie, se retrouve dans tous les ouvrages écrits sous l'influence des découvertes scientifiques les plus récentes, qui ne font que le con-

1. *Philosophie de la musique*, page 176.
2. *Instruments et musiciens*, page 21.

firmer. Ou on le constate sciemment, ou l'on s'exprime comme si on l'avait établi, tout au moins pris pour accordé. Sous les diversités du langage, le fait reparaît toujours, et ce fait, c'est que la musique, instrumentale ou vocale, est par essence une voix, ou voix humaine, ou modelée sur la voix humaine. M. A. Laugel a raison de dire, et il le dit avec une précision éloquente : « La musique laisse aux autres arts la forme, ou ce qu'en langage philosophique on nommerait l'espace : elle a le temps, elle s'en nourrit et le mesure pour l'âme humaine, non plus comme le sable monotone de la clepsydre ou la battement régulier du pendule, mais en lui donnant une *voix*, un souffle, un rythme, en nous faisant sentir sa pression continuelle plus ou moins forte, plus ou moins douce, toujours active et pour ainsi dire vivante [1]. »

M. Ch. Beauquier, qui a étudié les instruments plutôt par familles que chacun à part, n'a eu garde d'oublier les instruments à cordes frappées ou pincées. Il n'en conteste pas les qualités propres, loin de là ; il met en lumière les ressources précieuses qu'ils offrent, et, avant tout, cette étendue dans les degrés différents de la hauteur qui les rend aptes à exprimer la mélodie et l'harmonie. De là leur très grande valeur artistique. Mais, ajoute le philosophe, ils ont l'énorme défaut de ne pas donner des sons soutenus, et de là leur très petite valeur esthétique, — valeur déterminée cette fois encore au moyen du critérium psychologique déjà posé et employé : « Comme il est impossible de nuancer leurs sons avec le souffle ou avec l'archet, ils restent par conséquent extérieurs à l'homme [2]. » Ici, le piano se présente, et cette mesure lui est appliquée : « Malgré tout ce qu'on a pu faire avec les pédales pour lui donner de l'expression, il ne peut être comparé, sous ce rapport, aux instruments à sons continus que l'artiste anime de son souffle ou de son archet, ces deux moteurs susceptibles de tant de modifications subtiles et qui ont si bien asservi la matière qu'elle semble incorporée à l'artiste et obéir comme ses muscles à la même volonté [3]. »

Telle est la fécondité des principes vrais, et telle aussi la clarté qu'ils apportent partout où on les fait méthodiquement intervenir. Ils servent encore alors même qu'ils ne sont pas explicitement invoqués. S'agit-il, par exemple, de l'erreur qui consiste à intervertir les rôles des instruments, à exiger des uns ce qui ne saurait être donné que par d'autres, on écrit avec raison : « C'est ainsi qu'on demande à la contre-basse les effets du violon et qu'on n'en obtient que la

1. *La voix, l'oreille et la musique*, page 86.
2. *Philosophie de la musique*, page 170.
3. Même ouvrage, page 172.

caricature [1]. » Pourquoi donc ce résultat ridicule, si ce n'est parce que la contre-basse, à cause de ses dimensions, est moins maniable, moins docile à l'ordre de la volonté, plus éloignée de l'âme et, ainsi que parle l'auteur en d'autres occasions, plus extérieure à l'homme? Ce qui signifie une fois encore que chaque instrument est une voix d'un certain genre dont la puissance expressive s'évalue d'après sa ressemblance ou, tout au moins, d'après ses analogies avec notre voix.

Je pourrais recueillir dans le livre de M. Ch. Beauquier bon nombre d'intéressantes observations de détail sur le caractère psychologique des divers instruments de musique. Toutefois, il n'a pas consacré à chacun des individus, des personnages de l'orchestre, un chapitre spécial et je dirais volontiers monographique, comme l'a fait M. Léon Pillaut. Celui-ci, qui ne cite nulle part l'auteur de la *Philosophie de la musique* et qui sans doute n'a pas connu son ouvrage, semble pourtant s'être proposé de fournir, par les faits délicatement observés et décrits, la démonstration des lois et la confirmation des principes élucidés depuis longtemps par M. Ch. Beauquier. Ces concordances involontaires sont remarquables; elles sont précieuses à constater. Je vais relever celles qui ont le plus d'importance. On a loué M. L. Pillaut d'avoir écrit la physiologie individuelle de chaque instrument; l'éloge n'est pas immérité [2]. Cependant je crois que ce fin musicographe doit être considéré et apprécié principalement comme ayant esquissé les traits expressifs qui sont la physionomie propre de chaque instrument. Il en écrit l'histoire abrégée [3] et en explique le rôle à diverses époques. Il en décrit les transformations successives, la constitution actuelle, le mécanisme perfectionné. Toutefois il ne s'en tient pas là. Quel qu'ait été le passé d'un instrument, quelle que soit l'origine que l'érudition lui attribue, il y a une raison présente qui conseille au compositeur de l'employer aujourd'hui; il a aujourd'hui une expression, un charme que ressent l'auditeur absolument ignorant de l'histoire, de l'érudition, de la physique, de la physiologie, de l'acoustique. Cette raison, cette expression, ce charme, c'est à la psychologie de les découvrir et à l'esthétique d'y prendre la substance des lois qu'elle pose. Nulle part sans doute

1. M. Ch. Beauquier, ouvrage cité, page 173.

2. M. Georges Guéroult, juge si compétent en matière de musique, a fort bien apprécié l'ouvrage de M. L. Pillaut dans la *Revue politique et littéraire* du 2 juillet 1881.

3. Pour le passé de chaque instrument, il faut consulter Fétis, *Histoire générale de la musique*. Voyez aussi l'ouvrage très intéressant de M. J. Rambosson : *Les harmonies du son et les instruments de musique*. 1878, F. Didot.

M. L. Pillaut n'a distingué précisément l'apport particulier de chacune des sciences qu'on vient d'énumérer dans le travail du musicologue; mais il écrit comme si cette distinction était au fond de son esprit. Il définit le caractère en quelque sorte vocal de chaque instrument. Ces définitions seront dans l'avenir plus profondes encore et plus complètes; elles ont dès à présent le grand mérite de tracer de haut et quelquefois de bien jalonner une voie excellente.

J'ai reproduit tout à l'heure le passage où cet auteur dit du violon que c'est une seconde voix que l'homme s'est donnée. Cette pensée si juste revient avec une clarté nouvelle quand il écrit : « Toutes les fois qu'il s'agit de traduire les émotions pressantes du drame ou les rêveries intimes de la symphonie, les archets deviennent les maîtres souverains de la phrase mélodique. » En d'autres termes, les archets deviennent les maîtres chanteurs. Et pourquoi donc cela, si ce n'est parce que les membres fraternels du *quatuor*, fussent-ils seuls à l'orchestre, ont toutes les voix, forment un chœur parfait, et possèdent à leur tête le plus merveilleux chanteur solo qui existe après l'homme, le violon? Et celui-ci est d'une telle richesse qu'il a, à lui seul, presque toutes les voix. Il a été donné à certains virtuoses privilégiés de les faire entendre, notamment à Paganini. « La qualité du son qu'il tirait de son instrument, dit Fétis, était belle et pure sans être extrêmement volumineuse. Ce qui était étonnant, c'était la variété de voix qu'il faisait prendre à son instrument [1]. »

Au violon, qui est de date relativement récente, que l'on compare le hautbois, d'une antiquité reculée, presque fabuleuse, on aboutira encore au même résultat, c'est-à-dire à une voix. Le timbre de ce petit appareil est d'une individualité frappante. On accorde que ce timbre s'associe naturellement pour nous à l'image de la campagne, quoique rien n'y appartienne particulièrement à la nature et ne la peigne à l'imagination [2]. On reconnaît qu'il a gardé le privilège de toujours ramener à l'esprit les images et les sensations qui ont entouré son origine pastorale. Or comment explique-t-on cette association et ce privilège? Est-ce seulement par l'origine pastorale de l'instrument? Mais tous les auditeurs ne connaissent pas cette provenance, qui a dû elle-même avoir une cause psychologique. Combien d'ailleurs de rustiques virtuoses qui ne savent pas un traître mot d'histoire et qui se délectent à jouer de ce chalumeau? Aussi dit-on que le hautbois a de la naïveté et du naturel, expres-

1. *Biographie universelle des musiciens*, 2e édition, t. VI, pages 415, 416. Paris, F. Didot, 1875. — Léon Pillaut, ouvrage cité, page 32.
2. Ch. Beauquier, ouvrage cité, page 160.

sions morales qui se rapportent bien à certaines voix, surtout aux voix campagnardes; et puis « leur son rude convenait admirablement aux danses paysannes qui retentissent sous la feuillée [1] ». Voilà des raisons, et de bonnes. Pour moi, j'aimerais approfondir encore et, à cet effet, consulter l'expérience.

Choisissons un air champêtre, très champêtre et très connu, par exemple celui sur lequel, dans mon pays et dans plusieurs départements de la France, les gardeuses de moutons chantent les paroles suivantes :

Rossignolet du bois,
Rossignolet sauvage,
Apprends moi le langage,
Comment-il faut parler ;
Apprends moi la manière,
Comment-il faut aimer.

« La rime n'est pas riche, et le tour en est vieux, » comme le dit Alceste, dans le *Misanthrope*, de la chanson du roi Henri. L'expérience n'en sera que plus instructive. Faisons jouer l'air par un violon : il y manquera un élément notable de son caractère. Essayons avec la flûte : ce sera trop doux et ne portera pas assez loin. Arrivons enfin au hautbois : pour le coup, ce sera, non pas la voix de la pastoure, mais certes son meilleur équivalent musical et vocal. Nous n'aurons plus les paroles, sans doute; nous aurons l'accent nasillard que les gens incultes prennent si aisément; nous aurons la simplicité du son, la rudesse qui se prête peu aux nuances que les paysans n'observent pas; enfin nous aurons le mordant et l'éclat un peu criard des voix de plein vent :

Hinc alta sub rupe canet frondator ad auras.
(Virgile, 1re *Eglogue*.)

Cette résonance bien vibrante au grand air et dans l'espace libre a fait employer le hautbois comme instrument militaire, surtout pour l'infanterie, aux XVIe et XVIIe siècles, et dans notre temps M. L. Pillaut regrette que cette voix brillante ne s'associe plus à celle des cuivres, en tête de nos régiments. Ce regret est-il fondé? Aujourd'hui, chaque musique d'infanterie doit avoir deux hautbois [2] .

1. *Instruments et musiciens*, par L. Pillaut, page 23.

2. Léon Pillaut, ouvragé cité, page 42. Voici ce que dit sur ce point M. J. Weber : « Dans l'organisation adoptée par une commission spéciale en 1845, il n'y avait pas de hautbois ; il y en avait deux dans l'organisation proposée par Sax et adoptée en 1854 ; lorsqu'en 1860 les musiques d'infanterie furent

Au lieu du hautbois à voix aérienne, en voulez-vous un à voix souterraine? Ce sera le basson, « qui n'est autre chose qu'un grand hautbois replié en deux » avec un timbre à la fois grossi et assourdi. M. Léon Pillaut trace de ce personnage musical un croquis psychologique d'une parfaite ressemblance : « Le basson se prête à rendre des idées musicales d'un caractère très varié. Le médium et l'octave suivante sont favorables aux chants tendres, affectueux plutôt que passionnés. Les notes basses sont puissantes et lourdes. On connaît l'effet fantastique que Meyerbeer a tiré des bassons dans l'introduction du ballet des nonnes de *Robert le Diable*..... La voix du basson devient facilement comique, et, en exagérant un peu sa gravité, il prend volontiers l'accent père noble, comme on dit au théâtre[1]. » Rien de plus finement exact. Mais le dessinateur s'arrête ici au visage, sans aller au delà, sans chercher la cause qui donne au personnage ces expressions diverses. Soyons hardi, peut-être téméraire, et enfonçons davantage.

Le basson, dit M. L. Pillaut, est un chanteur tendre et affectueux plutôt que passionné, dans les notes du médium et de l'octave. Abuserai-je de la psychologie si je fais observer que l'homme, quand il exprime des sentiments affectueux et tendres plutôt que passionnés, prend, qu'il y pense ou non, une voix non pas éclatante, ni très haute ni très basse, mais moyenne, douce, un peu voilée? Au contraire, les notes basses de l'instrument en question sont « puissantes et lourdes »; elles produisent, au gré d'un maître tel que Meyerbeer, un effet fantastique. Je cherche pourquoi. La raison n'en serait-elle pas celle-ci? Ecoutez les personnes qui, le soir à la veillée, racontent des histoires de revenants à donner le frisson. Tant que dure le simple récit de l'apparition, la voix garde à peu près la tonalité ordinaire, quoiqu'en s'abaissant un peu à mesure qu'approche le moment terrible. Mais, dès que le fantôme entre en scène et qu'il faut le faire parler, la voix du narrateur devient profonde, caverneuse, forte cependant, quoique pesante, pareille enfin, autant qu'elle le peut, à la voix de ces bassons au timbre infernal qui appartiennent au cortège de Bertram. Mais il y a plus : le premier enfant venu qui veut en épouvanter un autre se cache derrière une porte

réduites de 56 instruments à 40, les hautbois furent maintenus. L'organisation de 1860 est réglementaire encore aujourd'hui ; chaque musique d'infanterie doit avoir deux hautbois comme elle a deux flûtes. » (*Le Temps*, feuilleton musical du 13 septembre 1881). — Tel est le règlement. En réalité, dans la pratique, les deux hautbois sont le plus souvent remplacés par deux saxophones soprano, à cause de la rareté des musiciens dont les lèvres conviennent à l'embouchure du hautbois.

1. Léon Pillaut, ouvrage cité, page 56.

ou se couvre la tête d'un linge et pousse tout à coup non pas un cri perçant, mais une note basse, forte, lourde, un *hou!* que chacun connait. Observez bien ce *hou!* Il est de la même famille que les notes inférieures du basson. Il me reste à chercher pourquoi le basson tourne aisément au comique et à la voix de père noble. La voix de père noble s'explique assez par la gravité des notes basses de l'instrument. Mais d'où vient l'élément comique? Si je ne me trompe, il réside dans l'accent du basson, qui ne laisse pas que de nasiller, quoique à un degré moindre que le hautbois. Or remarquez que la voix humaine, lorsqu'elle est basse et qu'elle nasille, fait rire, ou bien semble ricaner. A la Comédie française, nos grands acteurs le savent bien : presque toujours j'ai entendu l'Avare ou le Malade imaginaire nasiller plus ou moins aux endroits où ils doivent être extrêmement ridicules, et, inversement, dans les passages où eux-mêmes ils se moquent des autres.

Afin de rendre nos expériences tout à fait probantes, ne craignons pas de les multiplier.

L'étude psychologique du violon, du hautbois, du basson démontre, croyons-nous, que l'explication du pouvoir expressif de ces instruments ne se trouve ni dans une origine historique mal connue ou ignorée, ni dans une convention quelconque, mais dans la relation tantôt plus, tantôt moins étroite de cet instrument avec la voix humaine, par conséquent dans ce que je nommerai la valeur vocale de l'appareil musical.

Considérons maintenant la clarinette. On dit que c'est un instrument romantique. Ce mot signifie qu'elle est relativement moderne et qu'elle n'a point d'origine reculée se rattachant aux sensations primitives de la danse, de la guerre, de la chasse, de la vie pastorale. Et, en effet, elle fut inventée par Denner à Nuremberg, en 1690. En outre, en disant que la clarinette est l'instrument romantique par excellence, on veut lui attribuer la puissance de répondre à des sensations musicales nouvelles. Ces derniers mots ont besoin d'être éclaircis; l'auteur qui les a employés les explique : « Son timbre (de la clarinette), élégant et pur dans le médium, semble fait pour les phrases sentimentales et pâles de la musique morderne; les notes de son octave basse, qu'on appelle le *chalumeau*, vibrantes et mystérieuses, contrastent avec les sons brillants des notes les plus élevées. On peut considérer la clarinette comme la voix féminine de l'orchestre, contralto et soprano à la fois, et douée d'une grande agilité dans toute son étendue [1]. »

1. L. Pillaut, ouvrage cité, page 46.

Ce n'est pas moi qui dis que la clarinette est une *voix* féminine; c'est M. L. Pillaut, et j'en prends acte. C'est encore M. L. Pillaut qui reconnaît très justement à cette voix l'accent d'une sentimentalité plus moderne qu'antique, poussant en cela l'observation psychologique jusqu'à distinguer, dans le sentiment, les nuances qu'y crée la différence des époques et des civilisations. Toutefois, il ne confond pas la clarinette soprano avec la clarinette basse, dont les notes sont, d'après lui, vibrantes et mystérieuses. Vibrantes, cela saute aux oreilles; mais pourquoi, en quoi mystérieuses ? Un exemple admirable va le faire comprendre et sentir. « La clarinette basse, perfectionnée par Adolphe Sax, a servi à Meyerbeer dans le trio du cinquième acte des *Huguenots*, où sa voix austère et solennelle répond au récit de Marcel [1]. » Je ne puis que souscrire à ce jugement. Qu'il me soit permis cependant d'y joindre mon impression personnelle. A cet instant d'un pathétique sublime, Marcel se revêt lui-même de la dignité sacerdotale. Il parle en ministre d'en haut; sa voix est un peu plus qu'humaine : *non mortale sonans :*

Avez-vous dépouillé toute flamme mortelle,
Tout espoir d'ici-bas, et la foi dans vos cœurs
Seule subsiste-t-elle ?

La clarinette fait écho à cette voix de croyant qui « consacre et bénit le festin des adieux — et des noces funèbres » — et qui lui-même à déjà presque quitté cette vie. Eh bien, il m'a toujours semblé, par une illusion jugée telle, mais pourtant irrésistible, que la voix de l'instrument n'était autre que celle de Marcel se répétant elle-même entre ciel et terre, dans l'intermonde.

Comme les précédents, les instruments à vent, mais sans anche, sont encore caractérisés psychologiquement à titre de voix. Ecoutons la trompette, en oubliant tout à fait son antiquité et sa longue histoire. Nous serons de l'avis de ceux qui jugent que les instruments modernes dont la forme est celle de la *tuba ductilis* ont le timbre d'autant plus musical, clair, strident et *impérieux* que le tube en est plus étroit et plus cylindrique. Le mot *impérieux* est bien trouvé : la trompette est une voix qui appelle, excite et surtout commande. C'est encore parler exactement que de nommer *dominateur* le son qu'elle fait retentir. Il a de la noblesse, s'il ne monte pas à l'aigu. Hændel a donné aux trompettes, dans le *Messie*, un accent héroïque et triomphal. Meyerbeer en a tiré de merveilleux effets. « Rappelons, dans le cinquième acte des *Huguenots*, le chœur : *Abjurez*,

1. L. Pillaut, ouvrage cité, page 52.

huguenots! Le maître, pour dépeindre cette scène de fureur, a su trouver, pour les notes ouvertes de la trompette en *ré*, un passage où le timbre strident de cet instrument arrive à la *férocité*[1]. » Je souligne ce dernier mot, comme j'en ai plus haut souligné d'autres. Un tube de cuivre ne saurait exprimer la férocité que si l'âme furieuse d'un sectaire s'en fait à elle-même une voix; et cette appropriation n'est possible que si la nature de l'instrument s'y prête avec docilité.

Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'épuiser cet examen des instruments de l'orchestre au point de vue psychologique. Des exemples assez nombreux et assez divers que nous avons étudiés, une loi importante se dégage. Cette loi est au fond des travaux de nos auteurs; tous l'impliquent ou semblent la supposer : cependant nulle part je ne l'ai vue posée; j'en ai même rencontré la négation. Mais les faits l'établissent, et la voici : Plus un instrument est jugé musical, plus il est une voix. Cette voix ne se conçoit et ne s'apprécie que par son rapport avec la voix humaine, rapport non de copie à modèle, mais de ressemblance expressive soit par le timbre, soit par l'obéissance à la volonté de l'homme. J'espère prouver plus loin que ce qu'on nomme le pouvoir descriptif des instruments ne contredit et n'affaiblit en rien la vérité de cette loi.

Pour le moment, je vais renverser l'expérience, selon le précepte de Bacon, afin d'obtenir une contre-épreuve. Si notre loi est vraie, les instruments très peu musicaux ne seront pas des voix; ils auront peu ou n'auront point de rapports avec la voix humaine, soit par le timbre, soit par l'obéissance aux intentions expressives de l'homme.

Je ne dirai point de mal du tambour ; je ne veux pas insulter cet ancien vainqueur aujourd'hui vaincu. Il est pourtant impossible de voir en lui ce qui n'y est pas. Or on ne niera pas qu'il ne soit musical qu'à un très bas degré. Eh bien, je le demande, y a-t-il moyen de dire : la voix du tambour, comme on dit : la voix du clairon, du hautbois? Qui donc prétendrait que le tambour est une seconde voix que l'homme s'est donnée, comme on l'écrit du violon? Non : le son du tambour est trop voisin d'un simple bruit. De plus, entre sa résonance et celle de la voix humaine, il n'y a aucun rapport analogique de timbre. Quant à son pouvoir expressif, je ne prétends pas qu'il soit absolument nul, puisque le tambour a une place dans l'orchestre ; mais ce pouvoir serait aussi faible que possible si

1. *Ib.*, p. 73.

d'autres instruments, tels que la grosse caisse, les timbales, les castagnettes, n'existaient pas [1].

Mais, au risque de scandaliser beaucoup de gens, j'appuierai audacieusement ma contre-épreuve sur un autre exemple. Sans honte et sans hésitation, je passe du tambour au piano. Ce que je vais dire aurait été, il y a trente ans, un sacrilège, un blasphème, pis encore. Aujourd'hui, je n'aurai pas même le mérite d'avoir donné le signal de la révolte. D'autres l'ont fait entendre bien avant moi.

J'ai sous les yeux un bon nombre de livres relatifs à l'esthétique musicale ; dans aucun je ne lis ces mots : la voix ou les voix du piano, ni pris métaphoriquement, ni employés au sens propre.

Si l'excellence, si la perfection étaient en raison directe du succès, le piano n'aurait pas de rival ; il serait sans contestation le roi des instruments. Universellement adopté dans l'intimité de la famille, chargé de donner aux concerts leur éclat et de faire triompher d'illustres virtuoses, il occupe des légions d'ouvriers qui le construisent et le perfectionnent sans cesse, il alimente un commerce immense, et les sommes qu'il produit seulement en France se chiffrent annuellement par quinzaines de millions. On ne méconnaîtra ici aucun de ses mérites; on se gardera surtout de ne pas estimer assez l'avantage qu'il présente d'être à lui seul un orchestre complet, de jouer la mélodie et l'harmonie à la fois. Il est donc capable de chanter et d'accompagner. De là son influence, sa popularité et même sa gloire, qui ne semble pas près de finir.

Par malheur, il n'accomplit parfaitement ni l'une ni l'autre de ces deux tâches. Et, quand on cherche en quoi consiste cette double imperfection, on découvre aisément qu'elle réside dans la difficulté, disons mieux, dans l'impuissance d'approcher assez de la voix humaine par deux qualités essentiellement musicales. Le piano est incapable : 1° de soutenir, de prolonger le son ; 2° tel qu'il est aujourd'hui, c'est un instrument éminemment faux.

Tandis que les autres instruments de premier et même de second rang obéissent à l'artiste qui leur commande, comme il l'ordonnerait à son larynx, de tenir, d'enfler, de diminuer la note, le piano laisse mourir le son qu'a produit la percussion de la corde. Dans les morceaux d'un mouvement rapide, ce défaut est moins senti ; dans les mélodies lentes, larges, amples, il choque. Les compositeurs et les

1. « Cet instrument ne sert dans la musique que pour accentuer certains passages, et, si on l'accorde, ce n'est pas afin de compléter les accords par sa note particulière, mais pour ne pas troubler l'harmonie de l'ensemble. » H. Helmholtz, *Théorie physiologique de la musique*, (ch. V, p. 103, trad. G. Guéroult.)

exécutants, qui ne l'ignorent pas, tâchent de le dissimuler par de brillantes variations qui comblent les vides et remplissent les silences. Mais toute l'habileté prestigieuse d'un Listz, d'un Thalberg, d'un Emile Prudent n'a pu faire oublier ce vice irrémédiable. On peut en prendre son parti, mais comment ne pas s'en affliger? Il y a des facteurs distingués qui ne s'y résignent pas. Ils persistent à chercher le moyen de prolonger les sons du piano et de le rapprocher par là du chanteur type, de la voix humaine, comme d'autres cherchent le mouvement perpétuel et la quadrature du cercle, et avec autant de succès. On a vu à l'exposition universelle de 1878, un mécanisme ingénieux par lequel le problème n'a point été résolu : « Dans le *mélo-piano* (ainsi se nomme le nouvel instrument), une série de petits marteaux sont mis en mouvement par un mécanisme d'horlogerie et maintiennent par des chocs très rapides les cordes en vibration en les attaquant près du sillet. C'est au moyen d'une pédale spéciale que le pied gradue l'action de ce mécanisme; mais la répétition des notes, si rapide qu'elle se fasse par ce procédé mécanique, ne cause point la sensation que donne un son soutenu et ressemble plutôt à une sorte de roulement, à un *tremolo*[1]. »

L'autre infériorité du piano, c'est sa médiocre justesse. Ce défaut n'est pas moins reconnu, moins constaté que le précédent. Chacun sait aujourd'hui ce que c'est que la gamme naturelle : c'est celle à laquelle notre instinct musical a été amené peu à peu par le travail du temps, sous l'influence des nécessités de la polyphonie et de l'harmonie ; celle qui apporte à notre sensibilité les intervalles et les accords qui la contentent le mieux ; celle enfin qui satisfait à la loi mathématique des rapports les plus simples, en sorte qu'elle est exacte et naturelle à la fois. Mais il y a une autre gamme dont on ne parlait guère il y a quarante ans, lorsque j'ai appris la musique vocale et instrumentale ; non qu'elle fût alors inconnue : elle était partout où il y avait un piano et un orgue, mais elle n'était guère nommée et définie que dans les ouvrages, d'ailleurs peu communs, de science et de théorie. Aujourd'hui, la connaissance de la *gamme tempérée* est assez répandue. Cependant il est nécessaire d'en toucher ici quelques mots.

Ni les tons ni les demi-tons de la gamme naturelle ne sont séparés par des intervalles toujours égaux. Il y a des tons plus grands que d'autres, c'est-à-dire des tons majeurs et des tons mineurs. Il y a des demi-tons plus grands que d'autres, c'est-à-dire des demi-tons

1. *Les instruments de musique et les éditions musicales, à l'exposition universelle de 1878*, par M. G. Chouquet, p. 26.

majeurs et des demi-tons mineurs. Par exemple, de *do* à *ré*, l'intervalle n'est pas le même que de *ré* à *mi*. En sorte que la gamme de *do* majeur et la gamme de *ré* majeur ont entre elles une autre différence que celle de leur point de départ. En outre, *do* dièse ne se confond pas avec *ré* bémol, comme le pense presque tout le monde. Entre ces deux demi-tons, il y a un écart que les oreilles fines distinguent nettement. Mozart encore enfant sentait des distances tonales peut-être moindres encore que celle-là [1]. Si tous les instruments de l'orchestre devaient tenir compte des exigences de la gamme naturelle, les difficultés seraient nombreuses et, pour la plupart, insolubles. Ne pouvant les vaincre, on les a tournées. On est convenu de ne pas distinguer entre le ton majeur et le ton mineur, de confondre le demi-ton majeur avec le demi-ton mineur, et de considérer comme identiques le dièse d'une note et le bémol de la note suivante. Cette réduction à deux sortes seulement de divisions égales, qui n'est, en réalité, qu'une cote mal taillée, se nomme le *tempérament*, et la gamme qui en résulte s'appelle la gamme *tempérée*. On comprend que, pour le sens musical pur, cette gamme est relativement fausse.

Les instruments à archet, la voix humaine et la majeure partie des instruments à vent sont en état de corriger les inexactitudes du tempérament. La voix de l'homme, pour les rectifier, n'a qu'à suivre l'instinct musical et les conseils de l'oreille.

Grâce à la longueur des cordes, sur lesquelles les doigts de la main gauche peuvent pratiquer toutes sortes de divisions, les instruments à archet sont des organes délicats, je dirais presque infaillibles de la gamme naturelle. Quant aux instruments à vent, quoique de récents progrès les aient laissés encore imparfaits, l'artiste qui en joue peut au moyen de ses lèvres en élever ou en abaisser un peu le son. Les instruments à son fixe subissent la loi de la gamme tempérée. Ce sont l'orgue et le piano.

Parmi les théoriciens actuels, surtout parmi ceux qui sont au courant des progrès de l'acoustique, il n'en est pas un qui ne considère comme une grave imperfection musicale cette obéissance forcée du

1. A l'âge de quatre ans, il dit un jour au musicien Schachtner, ami de sa famille : « Savez-vous bien que votre violon est accordé d'un huitième de ton plus bas que le mien, du moins si vous avez laissé votre instrument tel qu'il était l'autre jour ? » (*Mozart, l'homme et l'artiste, histoire de sa vie, d'après les documents authentiques et les travaux les plus récents*, par Victor Wilder, 2e édition, page 22. Paris, G. Charpentier 1881.) M. V. Wilder nous a enfin donné une histoire critique, exacte, vraiment psychologique de Mozart. C'est de cette façon sobre, sûre et attrayante en même temps qu'il faudrait désormais nous rendre au naturel l'âme et le caractère des musiciens de génie.

piano au tempérament. Il n'en est pas un qui ne déclare en même temps que cette musicalité imparfaite soit précisément une dissemblance, une disconvenance essentielle avec la voix humaine. Et, à l'envi, ils en fournissent la preuve par les faits. L'un affirme que, depuis le triomphe du piano, a commencé « l'âge de fer de la musique », et que le système tonal qu'il impose « tend à faire disparaître une quantité de choses simples et agréables [1] ». Un autre plus sévère, sans tomber dans l'injustice, s'exprime avec une entière franchise : « Malheureusement, les grands chanteurs deviennent rares, et l'on peut attribuer, en partie, ce résultat à l'importance ridicule et malheureuse que le piano a prise dans l'étude du chant. La voix humaine, le plus bel instrument qu'il y ait au monde et le plus riche en harmoniques, est devenue l'esclave d'un instrument dont toutes les consonances sont faussées [2]..... Rien ne nous rend plus aujourd'hui l'exquise fraîcheur, la pureté angélique des intonations spontanées de la voix humaine. L'harmonie s'est asservie à un instrument banal : la pureté naturelle de la voix humaine est laborieusement et systématiquement flétrie. Où nos chanteurs pourraient-ils apprendre leur art? Il n'y a que la voix qui puisse bien guider la voix : on la mène au contraire avec des instruments qui troublent perpétuellement le chanteur... Il résulte de ce trouble perpétuel de l'instinct, que la voix ne sait plus où se poser [3]. »

Sous quelque aspect que l'on envisage les faits, toujours ils prouvent ou ils vérifient notre loi. C'est qu'elle n'est autre chose que l'idéal conçu et poursuivi par les maîtres en théorie musicale et en acoustique, par ceux dont les efforts tendent non à la gloriole du succès, mais à la gloire d'avoir fait faire à l'art un pas vers sa perfection. Je dis que plus un instrument est musical, plus il est une voix, et plus cette voix est en relation avec la voix humaine. Est-ce que M. H. Helmholtz n'agit pas comme si cette loi était présente à son esprit, lorsqu'il prend la peine de construire un orgue-harmonium qui n'est point asservi au tempérament? N'en dirons-nous pas autant du savant traducteur de M. H. Helmholtz, M. Georges Guéroult, dont l'harmonium, établi d'après des données rigoureusement scientifiques, a figuré avec honneur à l'Exposition universelle de 1878 [4]? N'est-ce pas là essayer tout simplement de constituer cet orgue de telle sorte qu'il se comporte autant que possible comme la

1. L. Pillaut, ouvrage cité, pages 168, 169.
2. A. Laugel, *La voix, l'oreille et la musique*, page 156.
3. A. Laugel, ouvrage cité, page 157. — H. Helmholtz, *Théorie physiologique de la musique*, trad. G. Guéroult, page 432.
4. *Les instruments de musique, etc.*, par M. G. Chouquet, p. 21.

voix humaine, celle de toutes les voix qui est le moins esclave du tempérament, qui le domine, qui le juge, qui ne lui laisse que la valeur d'un expédient? Je suppose qu'un théoricien distingué réussisse complètement à délivrer du joug de la gamme tempérée ce piano « qui a fait tout le mal », selon le mot de M. Laugel, quel sera le résultat le plus net de cette heureuse tentative? C'est que le piano aura acquis la justesse expressive et nuancée de notre voix. A ce point d'amélioration, une qualité lui manquerait encore : le pouvoir de soutenir le son. Or le magicien qui lui donnerait ce pouvoir ne ferait que l'élever d'un degré sur l'échelle de perfection dont notre voix tient le sommet.

Au surplus, étudions attentivement la situation respective des éléments de l'orchestre. Un ordre règne dans cette réunion d'instruments, qui n'est ni une masse confuse ni une foule rassemblée au hasard. Nos théoriciens affirment — on s'en souvient — que chaque instrument y est un individu, un personnage, un acteur ayant son rôle à lui. Mais ces distinctions très exactes ne suffisent pas à tracer les lignes de séparation. Il faut regarder de plus près encore. Tous les rôles n'ont pas une importance égale. Ils composent une hiérarchie : on y voit des instruments qui sont premiers, seconds, dans leur groupe particulier. Je fais là une remarque banale; mais la conséquence qui en sort l'est moins. Pourquoi le premier violon, par exemple, a-t-il ce rang, cette dignité? Ne dites pas que ce mot de *premier* qualifie seulement l'habileté de l'artiste : vous vous tromperiez. Le premier instrument, dans chaque groupe, est celui qui est capable du solo, c'est-à-dire du chant, et qui par cette haute aptitude est le plus voisin, le plus frère, si je puis le dire, de la voix humaine. Descendons les degrés occupés par les instruments à archet jusqu'au violoncelle. Celui-ci est premier par rapport à la contre-basse, parce que le violoncelle est un chanteur admirable, une voix pénétrante, tandis que la contre-basse, qui prétend chanter, ressemble à un ours qui oserait imiter Taglioni.

Cette fraternité des instruments premiers avec la voix humaine est si étroite qu'on dirait parfois presque des jumeaux dont l'un mis à la place de l'autre donne le change. J'ai entendu autrefois, aux Italiens, un ténor exquis, adorable, comme l'appelaient les amateurs raffinés. Il chantait la sérénade du *Barbier de Séville :*

Ecco ridente il cielo,
Già spunta la bella aurora!

avec un tel charme que l'auditoire se pâmait d'aise. Mais l'artiste

avait vieilli, et sa voix par instants le laissait muet. Loin de s'en troubler, il continuait les mouvements de sa bouche, sans rendre aucun son, les accompagnait de gestes éloquents, et les assistants non avertis croyaient qu'il avait chanté sans interruption. Que s'était-il passé? Certains premiers instruments de l'orchestre avaient substitué leur voix à celle du malin virtuose. J'ai cité ce fait particulier, parce que le nom de Mario s'y rattache et aidera à retenir l'observation qu'il faut enregistrer; mais la chose a lieu tous les jours; et tous les jours elle démontre que les premiers instruments sont non seulement des voix, mais les équivalents les meilleurs de la voix humaine.

Enfin on ne pense pas assez à la nature de la tâche que remplissent les solistes d'un orchestre exécutant des œuvres d'où la voix humaine est absente. Deux cas peuvent se présenter. Dans les fantaisies comprenant des morceaux d'un opéra, le musicien qui joue les airs composés pour les voix met purement et simplement son instrument à la place de ces voix. Le cornet à pistons remplace, par exemple, le Mergy du *Pré-aux-Clers* regrettant son pays natal :

Souvenir du jeune âge
Est resté dans mon cœur.

L'instrument est exactement, dans ce cas et dans les cas semblables, une voix qui chante sans paroles. Dans les symphonies, il y a toujours des passages plus ou moins nombreux à contour mélodique; il y a des *thèmes* qui se développent, se déroulent, passent d'un ton à un autre, d'un instrument à un autre, d'un instrument à l'orchestre tout entier. Ici encore, les instruments se conduisent, à l'égard de la mélodie symphonique et à l'égard les uns des autres, comme des solistes et des choristes, comme des voix chantant sans articuler des mots.

J'ai beau comparer, rapprocher, analyser, je ne découvre entre les instruments de musique et la voix humaine aucune différence essentielle, et non seulement je ne comprends pas ces instruments abstraction faite de la voix humaine, mais je ne les conçois que par rapport à cette voix.

On insistera peut-être, et l'on dira : La voix humaine n'a ni l'étendue, ni la flexibilité, ni la rapidité des instruments. A la bonne heure; mais ce n'est pas là une différence d'essence. Il y a à l'orchestre des instruments moins riches en étendue, moins flexibles, moins rapides que d'autres : leur refusez-vous pour cela le nom d'instruments? Une autre objection est celle-ci : la voix chantante

articule en même temps des paroles, et le travail de l'articulation déforme, gâte l'élément musical de la voix. Que le fait soit exact, et il l'est à un certain degré, la voix chantante n'aura pas perdu pour cela son élément musical; cet élément sera altéré, il ne sera pas détruit. Mais il n'est pas même pas altéré autant qu'on paraît le croire. En effet, ainsi que le constate M. H. Helmholtz, les cordes vocales de l'homme sont, à l'état normal, des anches libres, ce qui signifie des anches moins mordantes, moins rudes que des anches battantes. Or le chant ne fait pas passer nos cordes vocales de l'état d'anches libres à l'état d'anches battantes et rudes. C'est tout le contraire. « On trouve une certaine différence, dit M. H. Helmholtz, entre l'émission de la voix parlée et l'émission de la voix chantée, différence en vertu de laquelle nous produisons, en parlant, un son beaucoup plus mordant, surtout sur les syllabes ouvertes, et nous sentons une plus forte pression dans le gosier. Je présume qu'en parlant les cordes vocales fonctionnent comme anches battantes [1]. » Cette observation tendrait à prouver que la voix chantante serait moins altérée, moins déformée que la voix parlée, de sorte que le chant produirait plutôt une modification en mieux. En attendant une solution plus complète de ce délicat problème, il faut tenir grand compte de ce qui est dès à présent bien connu. Distinguons donc soigneusement, en cette occasion, les chanteurs qui ont appris la prosodie, qui savent prononcer, phraser, poser à la fois le mot et le son, de ceux qui ignorent cet art complexe et nécessaire. Comment juger d'un instrument par le mauvais usage qu'en font des artistes ignares ou malhabiles? Quand, en 1838, j'entendis sortir de la bouche de Duprez, alors dans sa gloire, ce simple récitatif :

Mathilde, mes pas indiscrets
Ont osé jusqu'à vous se frayer un passage!

il me sembla que le chant de la voix humaine frappait mes oreilles pour la première fois. C'était une révélation. Le son parlé et le son chanté se fondaient dans une unité parfaite. Le chant amplifiait magnifiquement la parole; la parole claire et pure donnait au chant toute sa signification. Et cette double impression, que j'avais dès l'abord ressentie, alla s'avivant d'acte en acte, jusqu'au moment où l'air émouvant : *Asile héréditaire*, et surtout les mots : *Lieux chéris qu'habitait mon père!* la portèrent à son dernier degré de force et de profondeur.

1. *Théorie physiologique de la musique*, trad. française, pages 136,137.

L'étude psychologique des instruments nous a montré que la musique instrumentale, considérée dans ses organes divers, n'est nullement une musique *sui generis;* qu'elle n'est qu'un aspect de la musique, dont la musique vocale est l'autre aspect; qu'elle ne diffère pas par essence de la voix humaine et qu'elle ne se conçoit que par ses rapports avec cette voix; qu'enfin, si la voix humaine est un instrument parlant et chantant, les instruments très musicaux sont des voix chantantes : d'où il s'ensuit que les deux espèces d'organes sont absolument de la même famille.

Ce résultat demeurerait acquis lors même qu'il ne serait appuyé que sur l'observation et l'analyse, telles que nous venons de les pratiquer avec nos esthéticiens psychologues. Mais nous avons cette heureuse chance qu'il ait été vérifié en partie d'une manière saisissante dans ces dernières années par les expérience de l'acoustique physiologique. M. H. Helmholtz, je l'ai dit, fait voir que la voix humaine chantante est un instrument; et il répète souvent des phrases comme celles-ci : la voix humaine, ainsi que les autres instruments; ou bien : la voix humaine, la première parmi les instruments, etc. L'illustre physiologiste a aussi démontré dans une large mesure la proposition inverse que j'exprime en disant : Au fond des instruments très musicaux, on retrouve notre voix. Assurément les expériences qui établissent ce grand fait ne sont pas encore complètes; elles appellent de nouveaux développements. Il est évident toutefois, tant elles sont frappantes, que, loin d'en infirmer les conséquences, l'avenir les confirmera. Je vais donc m'y arrêter plus longtemps que nos auteurs et tâcher d'en tirer tout ce que je crois qu'elles contiennent.

Recueillons d'abord, dans l'ouvrage capital de M. H. Helmholtz, un certain nombre d'observations qui réclament la plus sérieuse attention.

1° Continuellement, les sons musicaux de la voix sont employés surtout à l'émission des voyelles, tandis que les consonnes consistent principalement en bruits de courte durée [1]. — Les voyelles de la voix humaine appartiennent, bien plus que les consonnes, à la catégorie musicale des sons de la voix [2]. — Dans la voix humaine, les premiers sons qui se perdent par l'éloignement sont ceux des consonnes, tandis que M, N et les voyelles se distinguent encore dans un éloignement considérable. Il est intéressant d'écouter des voix humaines venant de la plaine, en se plaçant par un temps calme au haut d'une montagne. On ne discerne guère que les mots formés avec

1. *Théorie physiologique de la musique*, trad. G. Guéroult, page 25.
2. Même ouvrage, page 95.

des M, des N et des voyelles simples, comme *mama*, *nein*, et dans ces mots on entend très aisément et très nettement les voyelles qu'ils contiennent.

2° Sous le rapport harmonique, les voix humaines sont assez semblables aux timbres de l'orgue [1]. D'une manière générale, dans certains cas, les sons d'instruments deviennent plus ou moins semblables à l'une des voyelles de la voix humaine [2]. Il y a des circonsiances où le son du cor peut être pris pour le son de la voix humaine [3]. — Et de là vient, dirons-nons, que le cor est celui de tous les instruments que la voix de l'homme imite le moins imparfaitement.

3° Les bons timbres musicaux sont les plus riches en harmoniques [4]. Or les voyelles sont les sons qui contiennent, sinon le plus grand nombre d'harmoniques, du moins le plus grand nombre des harmoniques qui sont en tel rapport avec notre oreille que celle-ci est évidemment accordée pour les sentir. Il est surprenant que la voix humaine soit si abondamment pourvue des harmoniques pour lesquels l'oreille humaine et sensible [5].

4° Pour les différentes voyelles, la cavité de la bouche est accordée à différentes hauteurs. La bouche humaine est une caisse résonnante qui se comporte comme un tuyau d'orgue [6].

De ces observations, si curieuses et rigoureusement scientifiques, se dégage un résultat incontestable : c'est que certains sons d'instruments sont des voyelles et que, pour les produire, les instruments agissent comme la voix, deviennent une voix semblable à la nôtre; de même que notre voix, en prononçant les voyelles, agit comme ces instruments, fonctionne en instrument [7]. Mais jusqu'à quel point l'analogie est profonde, on ne le comprend suffisamment que lorsqu'on étudie les expériences dans lesquelles la science force des appareils résonnants artificiels à composer et à prononcer les voyelles de notre voix.

Ces expériences, M. H. Helmholtz ne prétend pas être le premier

1. Même ouvrage, page 265.
2. Même ouvrage, page 136.
3. *Théorie physiologique de la musique*, page 96.
4. Même ouvrage, page 97.
5. Même ouvrage, pages 146, 147.
6. Même ouvrage, page 142.
7. Même ouvrage, page 139 : « Pour les voyelles de la série inférieure O et OU, la bouche est rétrécie en avant par le moyen des lèvres (c'est dans l'OU que le rétrécissement est le plus grand). » — Chantez un air, par exemple celui des bassons du III[e] acte de *Robert le Diable*, et chantez-le en rétrécissant la bouche le plus possible sur la syllabe OU, c'est au basson que votre voix ressemblera le plus. Votre voix se sera comportée en instrument, et à la façon de l'instrument dont il s'agissait de reproduire le son et le chant.

à les avoir tentées. Il rappelle que, avant lui, Willis avait associé des tuyaux à anche à des tubes résonnants de longueur variable, et qu'il avait produit différents sons par l'allongement du tube résonnant. Les tubes les plus courts lui donnaient l'I, puis l'É, l'A, l'O et enfin l'OU, correspondant au tube d'un quart de longueur d'onde. Pour une plus grande longueur, les voyelles se représentaient dans l'ordre inverse.

« Les déterminations ainsi opérées de la hauteur des tuyaux réson-« nants concordent bien avec les miennes, pour les voyelles graves, « dit M. Helmholtz. Pour les voyelles aiguës, Willis a trouvé des « sons relativement trop élevés... De plus, les voyelles É et I, artifi-« ciellement produites, différaient assez des voyelles naturelles [1]. »

« Mais, dit M. Helmholtz à la page suivante, on obtient les « voyelles encore mieux et plus nettement, en employant des sphères « creuses accordées, au lieu de tubes cylindriques. » Par ce moyen, diversement appliqué, l'expérimentateur a obtenu la voyelle OU, l'O, l'A un peu fermé, un A aigre. Il lui est arrivé également d'obtenir avec les même tuyaux à anche plusieurs variétés d'AI, EU, É, I, en y adaptant des sphères creuses de verre, dans l'orifice desquelles était encore ajouté un tube long de 6 à 10 centimètres, de manière à obtenir la double résonance donnée par la bouche dans les voyelles [2].

Allant plus loin encore, M. H. Helmholtz, dans ses recherches sur la perception des timbres, a formé directement les voyelles au moyen de leurs harmoniques. Il a constaté que, avec une faible intensité, les harmoniques supérieurs ne diminuent pas trop la possibilité de l'emploi musical du son, et qu'ils augmentent au contraire le caractère et la puissance d'expression de la musique. Or dans cette catégorie figurent, avec une importance particulère, les sons des instruments à archet; puis la plupart des instruments à anche : le hautbois, le basson, l'harmonium, la voix humaine [3]. Partant de là, il s'est proposé de recomposer les voyelles de la voix humaine et les sons des instruments qui y ressemblent.

Il a imaginé un appareil formé de diapasons et de résonnateurs, qui s'ouvrent ou se ferment au gré de l'expérimentateur. Avec cet appareil, on peut créer diverses combinaisons du son fondamental avec les harmoniques présentant des intensités variables, et produire de cette manière les sons des divers timbres. Et, ce qu'il y a de singulièrement remarquable, c'est que, parmi les sons fournis par la nature qui semblent le mieux se prêter à être reproduits par les dia-

1. *Théorie physiologique de la musique*, trad. G. Guéroult, page 148.
2. Même ouvrage, page 149.
3. Même ouvrage, page 151.

pasons, viennent, en premier lieu, les voyelles de la voix humaine[1].

« Mais, de même que les voyelles de la voix humaine, les sons des « différents registres de l'orgue peuvent être reproduits par notre « appareil , pourvu qu'ils ne présentent pas d'harmoniques trop « aigus : il manque cependant toujours aux sons imités le bruit « aigre et sifflant que donne le courant d'air en se brisant contre les « lèvres du tuyau. Les diapasons ne peuvent reproduire que la partie « purement musicale du son. Pour l'imitation des instruments à anche, « il manque les harmoniques mordants dans le haut : on peut cepen-« dant reproduire le nasillement de la clarinette au moyen d'une série « d'harmoniques impairs, et le son doux du cor au moyen d'un chœur « complet de diapasons[2]. »

M. H. Helmholtz ne cache pas que son appareil ne peut imiter tous les sons et que, malgré les ressemblances constatées, il reste des différences entre les sons imités et les sons naturels. Il n'exagère donc nullement la portée de ses belles expériences. Cependant, à ne les interpréter qu'avec discrétion, il en ressort deux faits dignes d'être recueillis. D'abord elles montrent qu'un appareil sonore, sinon un instrument au sens propre du mot, formé de tuyaux à anche, reproduit les voyelles de la voix humaine. Ensuite, elles prouvent qu'un même appareil, composé de diapasons et de caisses résonnantes, reproduit d'une part les voyelles de la voix humaine, qui sont les éléments les plus musicaux de cette voix, et, d'autre part, les sons de certains instruments, précisément de ceux qui sont le plus musicaux et qui ont le plus d'analogie avec notre voix.

N'y a-t-il pas là un remarquable commencement de preuve physiologique à l'appui des résultats auxquels nous étions arrivé par une autre route? La physiologie démontre donc, elle aussi, que les instruments les plus musicaux sont jusqu'à un certain point des voix non parlantes sans doute, mais chantantes. Il est par conséquent permis d'affirmer qu'aucun instrument de réelle valeur musicale n'est purement, exclusivement instrumental, et que tout instrument de cette nature est vocal à un plus ou moins haut degré.

Il faut chercher maintenant si la composition instrumentale, si l'œuvre écrite pour les seuls instruments est, de son côté, vocale dans une mesure appréciable, et si l'on a le droit de dire avec M. L. Pillaut : il n'y a pas de mélodie purement instrumentale. Pour le découvrir, nous allons appliquer notre méthode d'analyse aux formes diverses de la musique instrumentale.

CH. LÉVÊQUE,
De l'institut.

1. *Théorie physiologique de la musique,* page 156.
2. Même ouvrage, page 158.

DU PRINCIPE DE LA MORALE

2e ARTICLE [1]

VI

L'élément A PRIORI *du principe.*

« Cherche ton bien dans le bien du tout auquel tu appartiens. » Tel est le précepte de la charité; tel est aussi le conseil de l'intérêt bien entendu. On y voit la manifestation d'un sentiment aveugle; c'est bien l'expression d'un sentiment très général, c'est le cri de l'humanité ; mais, pour être instinctif, ce commandement n'a rien d'aveugle. Il forme la conclusion pratique de tous les systèmes positifs qui aient pu se produire parmi les modernes : logiquement, nous y voyons la seule morale qui se tienne debout.

Démontrer notre principe serait le présenter comme le terme où vient aboutir toute la science. Le temps, l'espace, les forces nous font défaut pour une telle entreprise. Nous nous bornerons à l'analyser aussi distinctement qu'il nous sera possible. Enfin nous le rapprocherons de quelques principes rivaux, en marquant ce qui les unit et ce qui les sépare.

Nous avons déjà distingué dans le principe de la morale un élément *a priori* et un élément fourni par l'expérience. Chacun d'eux mérite un examen particulier.

L'élément rationnel, *a priori*, se formule ainsi : « Tu dois agir conformément à ta nature. »

L'expérience nous fait connaître cette nature, et nous résumons les leçons de l'expérience en disant : « Je suis une partie libre et responsable d'un tout, en dehors duquel mon existence est impossible. »

Pour commencer, analysons l'élément *a priori ;* reportons-nous par la pensée aux origines, voyons-nous naître. Et d'abord : *je dois*, l'obligation pure et simple. Sur ce point, l'humanité s'accorde. Sous tous les cieux, dans tous les âges, nous trouvons l'idée du devoir, la

1. Voir le numéro de janvier de la *Revue*.

distinction d'un bien et d'un mal, quoiqu'ici l'on appelle bien ce qu'ailleurs on appelle mal. Le devoir, dans l'ignorance de l'objet du devoir, tel est l'état initial, le tout de l'esprit au départ. Le devoir vide et pur, c'est le moi lui-même, c'est-à-dire la première conscience, la première pensée, la première réflexion, la forme sous laquelle l'être s'apparaît à lui-même. *Je dois*, c'est *je veux,* mais avec le frisson du mystère; c'est je veux, par opposition à je désire; c'est le *je veux* de la liberté. Que si donc on est curieux d'informations sur notre nature et sur notre origine, on fera bien de sonder les terrains tertiaires et de mesurer les crânes du Neanderthal; mais il ne faudra pas négliger non plus d'interroger cet universel préjugé du devoir. Les penseurs qui dans le dessein louable d'échapper à la contradiction, font sortir du néant *sine causa* le monde phénoménal, pourraient bien contester le devoir, qu'ils respectent; mais ils auront quelque peine à l'expliquer. Les matérialistes, persuadés qu'ils en sont affranchis, y verront une maladie ou une crise, comme la croyance en Dieu, comme la première dentition. Ils nient le devoir de même qu'ils nient le *moi*, dont ils font une représentation produite en quelques atomes incapables de représentation par les girations de quelques autres atomes. Telle serait à leurs yeux, si nous les comprenons bien, l'irrécusable conclusion de la science, ne voyant pas que cette science commence par supposer ce qu'il faut établir, et que c'est eux-mêmes qui tournent d'une ronde fatale autour du *moi*, sans pouvoir le rejoindre une fois qu'ils en sont sortis.

L'idée de l'obligation est essentielle à toute morale quelconque. Celles qui prétendent se borner à des conseils pour atteindre un but qu'elles n'envisagent pas lui-même comme obligatoire, supposent gratuitement en point de fait l'identité du but chez tout le monde, ce qui n'est vrai que d'une vérité purement verbale. Elles ne peuvent recommander leurs procédés qu'en invoquant une expérience douteuse et de sa nature incommunicable. Ainsi je trouve en moi le sentiment de l'obligation; je rougirais d'en suspecter l'autorité. Ce sentiment est universel dans l'espèce, il est indispensable à l'établissement d'un art de la vie. Tout cela ne démontre pas que l'obligation soit réelle. On me dit que, pour me savoir obligé de faire une chose, il faut que j'en aie constaté préalablement la possibilité. Je tiens au contraire que l'obligation étant parfaitement certaine, c'est cette certitude de l'obligation qui me prouve la possibilité (essentielle) de m'y conformer. Qui clorra ce débat? Personne. Non, je ne suis pas logiquement obligé de croire au devoir; mais j'y suis tenu moralement. Je l'affirme et je passe.

Le devoir prouve le *moi;* le devoir prouve le *non-moi*. C'est l'*a priori;*

c'est aussi la première expérience, fondement de toutes les autres. En effet, l'existence d'un monde distinct de nous, ce n'est pas la sensation qui la démontre, puisque la sensation est en nous tout entière. Ce qui la démontre, c'est l'obligation d'agir. Il faut agir, donc il existe un objet d'action, tel est le nœud qui rattache la théorie de la connaissance à la morale. Mais nous croyons à la réalité du monde extérieur sans en demander la preuve. Peu de gens ont besoin qu'on la leur démontre, peu sont capables de la révoquer en doute. Le grand nombre ne conçoit pas même que la question puisse être posée. Nous ne constatons pas le *moi* d'abord, et le monde ensuite. Confondus dans l'origine, ils se débrouillent graduellement. Nécessaire à la conservation de notre être, cette simultanéité du *moi* et du *non-moi* dans la conscience explique la possibilité de l'illusion matérialiste. Le dogme du matérialiste, qui se cherche lui-même dans un objet créé par sa pensée pour répondre à sa sensation, est une thèse contradictoire et pourtant spécieuse, qui puise toute son autorité dans l'acquiescement instinctif de l'ignorance. Nous l'appellerions un parti pris violent, s'il était vraiment l'œuvre d'une réflexion consciente; mais on s'y range sans y penser; la notion du monde extérieur s'élabore dans l'obscurité du crépuscule.

Inversement, le développement moral s'accomplit en pleine lumière. Je dois agir et je ne sais pas ce que je dois faire; j'ai donc le devoir de chercher mon devoir. *Cherche ton devoir*, voilà la première des lois morales, et cette loi subsiste toujours.

En quoi consistera-t-il? Je l'ignore, L'obligation de le chercher montre seulement qu'il y a plusieurs routes, dont une est la bonne. Mais ce qui apparaît à ma conscience comme devoir, c'est proprement mon essence, ma nature; j'arrive donc à ce résultat, bien étrange et pourtant inévitable, qu'il dépend de moi de réaliser ma nature ou de l'altérer. *Réalise ta nature*, agis conformément à ta nature, telle est la seconde formule, encore purement *a priori*. Elle revient à ceci : Sois conséquent, sois logique; sois conséquent non pas à un propos arbitraire, ce qui serait une forme de l'inconséquence, mais conséquent à toi-même. La morale devient déjà plus concrète; l'impératif en fournit la forme, la logique, le contenu. Cependant ce contenu lui-même n'est que formel, l'impératif reste problématique, puisque notre nature est encore à définir. Nous devons chercher le devoir, et le devoir consiste à réaliser notre nature. Nous devons donc chercher cette nature. Mais c'est pour agir que nous la cherchons, et l'action réclame un objet : pour réaliser notre nature en agissant sur un objet, il faudra connaître l'objet lui-même. « Apprends à te connaître toi-même et le monde, puis agis conformément à cette

connaissance ; » tel est le résumé de la morale *a priori.* La seule raison ne nous conduit pas au-delà de cette prescription ; cette prescription, c'est la raison elle-même.

VII

L'A PRIORI *dans la conception du monde.*

Agis suivant la nature des choses, dont t'instruira l'expérience. Cette formule appartient, je crois, à Clarke ; elle est modeste, et n'en vaut que mieux. La distinction des deux sources de connaissance qu'elle conserve implicitement, s'impose à nous en dépit de toutes les prétentions systématiques. L'unité de la pensée est un bien dont nous ne saurions déprendre notre espérance ; mais jusqu'ici ni l'empirisme ni l'idéalisme ne satisfont à cet idéal. Nulle distillation du mécanisme n'en fera sortir la conscience ; nulle accumulation, nul feutrage de perceptions accidentelles ne donnera l'universel et le nécessaire indispensables à tout calcul ; on n'aura pas raison de la raison. D'autre part, on ne saurait faire des représentations communes à toutes les intelligences un produit de l'intelligence individuelle ; la nature n'est point notre rêve, pas plus que le devoir n'est notre caprice, et, pour « penser une seconde fois les grandes pensées de la création, » il n'est d'autre route royale que la perception sensible, l'induction, la généralisation graduelle. Mais, encore une fois, distinguer n'est point séparer ; l'expérience pénètre constamment la raison, et la raison, l'expérience. La partie formelle du précepte, *agis conformément à la nature des choses*, suppose pour être comprise, une conscience de soi-même, une puissance de généralisation, bref une culture, un développement inséparables d'une expérience étendue et prolongée. De son côté, l'expérience ne se produit pas en nous sans notre concours. Il y a réellement dans la conscience de l'activité mentale, dans le discernement de ses formes et de ses lois, une source de notions qui se retrouvent en toutes les autres. Dans ce sens, l'universel et le nécessaire sont eux-mêmes un objet d'expérience, et d'une expérience graduelle. L'universel et le nécessaire impriment leur forme à l'énoncé d'un fait quelconque. Ne soyons donc pas surpris de les retrouver dans la proposition expérimentale qui donne à notre principe : « tu es une partie libre d'un tout », une signification arrêtée.

« Agis conformément à la nature, » telle est la règle rationnelle ; et le fait expérimental où se résume la nature, c'est que nous sommes libres et que nous faisons partie d'un tout. LIBERTÉ, SOLIDARITÉ,

c'est à ces deux termes, contradictoires en apparence, que nous réduisons l'ensemble des notions de fait nécessaires pour donner un objet au devoir. Etablissons-les d'abord l'un après l'autre; nous verrons ensuite à les accommoder.

Et d'abord la liberté !

Dans quel sens, dans quelle mesure nous est-il permis de poser notre liberté comme un point de fait ? C'est précisément en ce nœud vital de toute pratique et de toute science que l'expérience et la raison sont le plus inextricablement enlacées. En logique pure, le fait certain qu'il nous paraît loisible de choisir entre plusieurs partis selon notre gré constitue assurément une présomption sérieuse, mais rien de plus. Ce qui importerait, ce serait de savoir comment se produit cet agrément. Or tout concourt à nous suggérer l'opinion que, pour atteindre les motifs dans leur source, il faudrait descendre sous l'horizon de la conscience et même franchir les barrières de l'individualité. Ce n'est donc pas l'apparente expérience de la liberté qui nous démontre la liberté; c'est, comme on l'a déjà dit plus haut, l'expérience de l'obligation. Nous nous sentons soumis au devoir lorsque nous croyons savoir en quoi il consiste, et non moins fortement peut-être lorsque nous le cherchons encore avec anxiété. Mais, en dehors de la liberté de choix, l'obligation morale n'a manifestement plus de sens et plus de place. L'obligation certaine prouverait donc complètement la liberté. Mais l'obligation même est-elle certaine ? L'expérience, c'est-à-dire l'histoire et ma conscience personnelle, ne me donne que la croyance à l'obligation. Le sentiment d'une obligation peut être illusoire; il est possible de la révoquer en doute, puisque des penseurs dont nous n'oserions soupçonner la bonne foi ne l'admettent pas. Théoriquement, le devoir n'est pas mieux assis que la liberté qu'il supporte; mais celui qui se sent obligé de faire un acte se sent également obligé de croire à la réalité de l'obligation. Logiquement, il se convainc sans peine que la tentative de faire sortir celle-ci de penchants ou d'autres faits naturels sans caractère obligatoire, est une illusion d'esprits confus, incapables d'un coup d'œil d'ensemble. Scientifiquement, il apercevra bientôt que l'idée d'édifier un art de la vie sans le faire porter sur un principe obligatoire, implique la thèse gratuite, et contraire aux apparences, d'une identité de motifs chez des individus différents de goûts non moins que d'aptitudes, dont l'identité foncière, loin d'être démontrée, contredirait plutôt les suppositions dont partent les ingénieurs. Ainsi, franche ou déguisée, contradictoire ou conséquente à nos autres opinions, l'affirmation du devoir étant nécessairement renfermée dans le dessein de chercher la vérité morale, et l'affirmation du libre

arbitre étant renfermée dans l'affirmation du devoir, nous avons le droit et nous sommes tenus de poser en fait cet arbitre, du moment où nous mettons le pied sur le domaine de la morale. Nous sommes des agents libres. A titre de fait, cette vérité ne peut nous être donnée que par l'expérience, et l'expérience qui nous la fournit, c'est la conscience de l'obligation, c'est l'expérience de la raison agissant en nous. Ce postulat de la raison pratique, le fait de notre liberté, représente en quelque sorte l'élément *a priori* de la connaissance théorique du monde d'après laquelle il faut nous régler pour obéir à cette raison qui veut se réaliser elle-même. Nous *voulons* donc croire à la liberté, parce que nous *devons* croire à la nécessité de l'obligation. La donnée proprement expérimentale qui forme le point de départ, c'est le sentiment de l'obligation, c'est-à-dire, si nous comprenons bien, l'existence de l'*a priori* s'attestant lui-même dans l'expérience. Nous sommes donc moralement tenus de croire au libre arbitre, ou du moins, pour nous borner au strict nécessaire, nous sommes tenus de nous diriger d'après la croyance au libre arbitre dans la conduite de la vie, ce qui n'oblige pas absolument à l'affirmer comme thèse métaphysique, mais ce qui en interdit la négation.

L'intellectualisme n'entend point cette déduction, qu'il s'efforce de retourner. Suivant lui, comme on l'a dit, il faudrait, pour pouvoir accepter la réalité de l'ordre, être assuré préalablement que l'obéissance est possible, c'est-à-dire qu'il faudrait posséder une preuve du libre arbitre absolument indépendante d'un ordre moral, dont cet arbitre est la condition. Dans l'ordre logique, la liberté forme l'antécédent de l'impératif; donc dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances, il faudrait être certain de la liberté avant de pouvoir être certain du devoir, et cette preuve de la liberté faisant défaut, nous n'avons point de raison suffisante pour statuer le devoir au sens absolu qu'on veut lui donner; ou plutôt, pour aller tout de suite au bout de la pensée, comme le libre arbitre est impossible, en tant qu'il contredit le déterminisme universel nécessaire à la science, la thèse du devoir catégorique doit être absolument rejetée.

Sans rentrer dans la discussion de ce dernier point, qu'il nous suffise de constater que l'argumentation n'est pas concluante. L'ordre logique n'est pas nécessairement celui suivant lequel se produit la connaissance. L'esprit remonte régulièrement du conséquent à l'antécédent, pourvu que ce conséquent soit une donnée certaine. A nos yeux, l'obligation est certaine : pour l'intellectualisme, elle ne l'est pas. Il invoque le droit absolu de la pensée de tout analyser, de tout dissoudre, sans s'arrêter devant quoi que ce soit. Nous au contraire, nous nous couvrons du respect pour ce qui paraît respectable

avant toute analyse, et plus vénérable encore après l'investigation. Nous prétendons qu'il y a quelque chose d'absolument intime et sacré dans le devoir, nous estimons que l'être moral n'a pas le droit de mettre en question la sainteté du devoir. Nous ne voulons pas qu'on fasse évanouir le devoir. Il y a là, suivant nous, une certitude immédiate, d'un ordre spécifique et supérieur. L'intellectualisme ne saurait nous déloger de cette forteresse. Il ne peut qu'en appeler à certains préjugés, comme nous en appelons peut-être à des préjugés contraires; mais il ne nous réfutera pas plus que nous ne saurions le réfuter. Les deux positions sont imprenables.

Ce chapitre-ci n'est guère qu'une répétition. Il était difficile de l'éviter, et nous prions qu'on nous la pardonne. Dans la plus humble construction intellectuelle, la même pierre, servant à plusieurs emplois, doit paraître à plusieurs places. Antécédent obligé de la morale, la liberté, qui ne s'établit que par la morale, se retrouve nécessairement dans l'idée de l'ordre moral lui-même. Il convenait d'ailleurs d'insister sur un point difficile. Un esprit conséquent ne saurait maintenir la croyance populaire au libre arbitre dans la conduite, sans assigner au libre arbitre dans la pensée un rôle beaucoup moins compris jusqu'à ce jour, malgré les louables efforts du Criticisme pour le faire entendre. Ceux qui ne connaissent d'autres jugements légitimes que les jugements nécessaires auront beau jeu de signaler, dans la théorie de la liberté que nous maintenons avec cette école, des cercles vicieux qui pourtant ne s'y trouvent pas. C'est le déterminisme absolu qui commettrait une faute de raisonnement, une pétition de principe véritable, en se figurant qu'il a le droit de nous imposer sa propre logique. Encore une fois, l'évidence du devoir n'est pas logique, elle est morale, et cette évidence nous suffit, parce que nous voulons qu'elle nous suffise; nous sentons qu'*il serait mal* de mettre en question le devoir. Si nous restons conséquents dans l'ordonnance de notre pensée, nul ne saurait nous en demander davantage.

VIII

Élément empirique du principe dans la nature.

L'élément vraiment empirique de notre conception du monde, c'est la connaissance de notre solidarité matérielle et morale. Il en ressort que chacun de nous n'est point un être, un tout suffisant et complet, mais une partie d'un tout; d'où suit pratiquement la

conséquence qu'il ne doit se vouloir lui-même que dans ce tout et par ce tout. Ceci, c'est bien l'expérience qui nous contraint à l'avouer, quelque dépit que nous en puissions ressentir; mais pour entendre cette leçon de l'expérience et pour l'accepter, nous devons encore en appeler à l'*a priori* sous la double forme d'évidence logique et de conscience morale.

La solidarité rigoureuse des destinées individuelles atteste à nos yeux l'unité de l'humanité; nous dirions volontiers l'unité du monde, si nous ne craignions, en étendant la conclusion au delà de notre globe et de notre race, de dépasser peut-être les bornes de la certitude, et de compliquer la question sans intérêt sérieux pour la morale. Quant à la solidarité des générations, des peuples et des individus de notre espèce, le fait s'impose à nos sens avec tant d'énergie qu'on n'essaye plus guère aujourd'hui de la contester directement, quoiqu'un grand nombre l'oublient dans leur conception de l'ordre moral. Il s'agirait donc moins d'établir la doctrine que d'en revendiquer les conséquences, de réfuter des objections, de dissiper des préjugés. Nous ne suffirions point à la tâche, qui semble presque illimitée, car le sujet intéresse tous les domaines de la pensée et du savoir. Qu'il nous suffise de marquer sous quels chefs principaux devrait s'ordonner la démonstration.

Le premier préjugé qu'il faudrait dissiper, parce qu'il empêche de comprendre le sens de notre thèse, c'est le préjugé logique, l'erreur du *simplisme*, où nous distinguerions encore le simplisme d'impuissance, le simplisme d'irréflexion et le simplisme systématique. S'il est vrai que le principe de contradiction est le grand ressort de toute logique, il n'est pas moins certain que l'esprit se meut constamment au milieu d'antinomies apparentes, dont les termes s'imposent également, et qu'il faut affirmer ensemble afin de les concilier, sous peine de ne voir jamais qu'un seul côté des choses; de sorte que la solution de la dernière contradiction serait la suprême démarche de la pensée. Affirmer l'unité de l'espèce, c'est toujours, pour le grand nombre, nier la réalité de l'être personnel; d'où résultent de si fâcheuses conséquences que l'esprit se cabre et ne veut plus entendre à rien. De notre part, ce danger n'est point à craindre; la forme que nous avons donnée au principe de la morale suffirait sans doute à le montrer; mais c'est égal, une fois parti, le simplisme ne s'arrêtera pas. Un individualiste spirituel et très convaincu [1] fonde son opinion sur la croyance que « chaque homme est un tout, un être

1. Charles Chenevière, *Fragments*. Genève, 1880, p. 314.

distinct, *complet*, une création spéciale, un monde en miniature, par opposition aux doctrines panthéistes, qui ne voient dans l'homme qu'une partie d'un grand tout, un élément de l'ensemble des choses, un fragment de l'infini, et ne lui attribuent qu'une existence dépendante, subordonnée à celle de cet être plus vaste et plus complet : l'humanité. » Par bonheur il n'en faut pas tant pour reconnaître les droits, les devoirs, la responsabilité des individus et leur valeur permanente. Autrement l'individualisme, qui représente pourtant la moitié du vrai, succomberait sous le poids des faits. En effet contester la subordination de l'existence individuelle à celle de l'humanité, c'est renier son père et sa mère; poser l'individu comme un tout complet, c'est effacer les sexes; en faire une création spéciale, sans se souvenir que cette série de créations forme le développement continu d'une même vie, ce n'est pas seulement statuer le miracle en permanence, c'est fermer les yeux de parti pris sur tous les phénomènes d'hérédité. Pour rester non pas soutenable, mais simplement intelligible, un tel point de vue exige une séparation substantielle et métaphysique de l'esprit et du corps qui subsiste encore çà et là comme opinion traditionnelle, où l'on voit même encore çà et là par habitude une condition de l'ordre moral; mais dont on n'essaye plus de se rendre compte, parce qu'elle oppose une barrière insurmontable à l'intelligence des faits biologiques les mieux établis.

Sans renouveler la guerre des réaux et des nominaux, qui revient à disputer si la raison est une source de connaissance ou si l'apparence sensible épuise la réalité, nous dirons que, pour entendre le rapport de l'espèce et de l'individu, la première condition serait de définir l'individu, même avant d'avoir défini l'espèce. Or, à moins de s'en tenir à des notions purement verbales et de supposer ce qui est en question, il faut reconnaître que la signification des mots employés varie incessamment suivant les domaines dans lesquels on les transporte.

Dans le monde inorganique, des molécules homogènes et des agrégats de molécules homogènes se rencontrent en différents lieux, ce qui permet de distinguer différents corps. La constitution de tel corps peut ressembler à celle de tel autre, ainsi les corps se classeront en genres et en espèces; mais ces espèces ne se composent pas d'individus : une masse, un échantillon, une pépite, un cristal même ne sont pas des individus. On pourrait, en s'appuyant sur l'étymologie, identifier l'atome et l'individu, mais en réalité le sens des deux mots diffère absolument.

Dans la sphère organique, les individus ne sont point des atomes.

Où les chercherons nous? — Dans les cellules apparemment : la cellule possède une vie propre et, dans un sens relatif, indépendante. Ce qui constitue proprement la cellule, ce ne sont pas les molécules qui forment son tissu, ni les atomes de ces molécules; c'est le mouvement que la cellule imprime aux molécules, la vertu qu'elle a de les attirer et de les retenir, pour les échanger après quelque temps contre d'autres. Les plantes et les animaux sont des agrégations de cellules, qui continuent à vivre chacune pour soi, tout en spécialisant de plus en plus leurs fonctions. Ce que nous appelons des individus dans ce domaine, ce sont des confédérations de cellules, des synthèses d'individus, ou plutôt des confédérations de confédérations, des synthèses de synthèses, dans une ample hiérarchie. Ainsi l'inspection la plus élémentaire d'un organisme réduit à néant cette opposition du tout et de la partie. Les cellules sont ensemble touts et parties : elles possèdent une vie propre, et la somme de ces vies cellulaires forme la vie de l'organisme composé. La cellule n'est point stable. Elle engendre d'autres cellules en se dédoublant, et ce dédoublement n'est en réalité qu'une forme de croissance. En y pensant un peu, comme l'avait déjà fait le vieil Aristote, on s'aperçoit bientôt qu'il en est de même pour tout organisme quelconque, tellement que dans la nature sensible, la pluralité qui forme l'espèce peut et doit être considérée comme le déploiement d'un seul et même individu.

Le groupement des cellules, la spécialisation de leurs fonctions dans les organismes complexes amène bientôt la distinction des sexes, qui imprime à la notion de l'individualité une signification nouvelle. Tandis que, dans sa forme élémentaire, l'individu se multiplie en se divisant, et renferme en lui tout ce qui appartient à son espèce; l'individu de l'ordre supérieur ne représente plus la sienne en totalité : il ne saurait en la perpétuant se maintenir lui-même dans l'existence, il ne forme point un tout en lui-même, il a besoin d'un complément, et ce besoin domine impérieusement tout son être; si bien que le représentant de l'espèce, l'être proprement dit, le tout, le monde abrégé, l'individu véritable sera le couple.

Bref, le rapport entre l'espèce et l'individu varie; l'individualité se transforme et se développe dans la nature; mais, de quelque ordre qu'il soit, l'individu n'est jamais simple, l'unité de son être ne consiste que dans la solidarité plus ou moins complète des éléments qui le constituent. Physiquement, l'individu de l'espèce humaine n'est rien moins qu'un tout s'expliquant lui-même et renfermant en lui-même toutes les conditions de son existence; il n'est rien que dans l'espèce et par l'espèce. Pareil aux cellules dont il se compose, il

jouit d'une vie distincte; mais cette vie, il l'a reçue, et il l'a reçue telle qu'il la possède : ses traits, sa complexion, sa taille, il les tient de ses ancêtres, c'est-à-dire de l'espèce; il en tient également ses goûts, ses aptitudes, son *naturel*, ce mot dit tout. C'est donc bien, si l'on veut, un monde en miniature, mais ce n'est point un monde complet, ce n'est point surtout un monde à part.

IX

L'unité morale.

Après le préjugé simpliste, qui nous inflige ses alternatives mensongères, la vérité se heurte au préjugé des sens. Je n'entends pas l'illusion grossière qui confondrait l'unité de l'être avec celle de la figure, c'est-à-dire avec l'apparence de la continuité dans l'espace, je veux parler de la conscience. Je me sens exister, vous vous sentez de même, donc nous sommes deux. Oui, nous sommes deux, assurément, mais dans quel sens, et jusqu'à quel point, voilà la question. Nous sommes deux, suit-il de là que nous ne soyons pas un? Il le semble, en raison du préjugé déjà combattu. Cependant la conscience n'est qu'une forme, identique en chacun de nous. La forme n'importe pas seule. Examinons la matière :

Eh! bien, dans la même langue, que nous avons reçue ensemble de nos pères, nous exprimons les mêmes opinions, les mêmes sentiments, qu'ils nous ont pareillement transmis avec leur langage. Nos pensées ne sont point à nous; nos inventions sont des réminiscences; toutes les consciences sont des instruments plus ou moins d'accord, où le même air se répète. Qui connaît l'un, connaît l'autre. Les singes, nos aïeux prétendus, nous ont apparemment légué leur esprit d'imitation pour génie, car sans l'instinct d'imitation nous ne saurions ni parler ni marcher debout, nous ne posséderions aucune culture, nous ne deviendrions jamais des hommes. Le fonds de nos pensées est un trésor commun, aussi bien que la terre nourricière; l'esprit le plus original ne fait que ruminer un aliment déjà mâché par d'autres; l'inventeur immortel ajoute peut-être un décillionième au trésor de procédés et de connaissances qu'il a reçu de la tradition. Et sur combien de millions d'êtres humains compterons-nous un inventeur qui l'enrichisse? Le poète est celui qui prête une voix à la pensée de tout le monde; l'homme d'État, celui qui l'exécute. Le lieu commun est à notre intelligence ce que l'oxygène est à notre poitrine. Nous en vivons... et nous en mourons!

L'individualité corporelle semble à peu près achevée dans notre espèce : l'individualité intellectuelle et morale commence à peine à s'y dégager. Et pensez-y : lorsqu'il vient quelqu'un qui, par comparaison, nous semble être quelqu'un; lorsqu'il surgit un homme qui, sans être précisément un monstre ou un fou, se distingue pourtant des autres; ce n'est pas pour lui seul qu'il s'élève, c'est pour l'humanité, dont il perfectionne le type. L'apparition d'un individu véritable est un profit pour tous, un progrès du tout, un accroissement de l'humanité.

Ce qui est vrai des conditions de l'existence personnelle est également vrai de l'activité personnelle. L'ouvrier ne peut vivre de son travail que parce que les autres en ont besoin, comme il a besoin du travail des autres. De voisin à voisin, de peuple à peuple, de continent à continent, et dans l'ordre du temps, de génération à génération, la solidarité économique la plus absolue règne et se manifeste sous les antagonismes de la surface. Nous n'avons pas besoin d'insister. Il importe davantage à notre objet de faire observer que l'ordre moral n'apporte aucune exception à cette loi d'universelle solidarité. On l'a contesté longtemps; de nos jours, on commence à s'en convaincre.

Illusoire ou réelle, la liberté n'apparaît point à notre conscience comme une puissance absolue, qui n'aurait rien à faire avec la quantité. Nous y voyons une force qui concourt et qui lutte avec d'autres forces, tantôt victorieuse et tantôt défaite. En dépit de certaine rhétorique jadis en cours dans les collèges, la liberté (que nous statuons d'après l'apparence, pour conserver la réalité de l'obligation) comporte donc du plus ou du moins. La liberté n'apparaît que dans la victoire sur un désir. Pour nous affirmer comme être raisonnable, nous n'avons d'autre procédé que de nous dire habituellement *non* à nous-même. Nous n'essayons pas toujours de le faire, et la tentative n'en réussit pas toujours. Ainsi nos penchants et nos habitudes entrent pour une part dans notre conduite. Et comme l'instinct d'imitation guide nos premiers pas dans l'existence; comme l'enfant fait ce qu'il voit faire avec un empressement au moins égal à la répugnance qu'il éprouve à faire ce qu'on lui commande; comme enfin les habitudes deviennent très promptement des besoins et des affections; il serait aisé de se convaincre, si l'on avait jamais été capable d'en douter, qu'après le tempérament, le caractère, les aptitudes que nous tenons de la race et du sang, nos penchants et nos goûts sont des produits de l'éducation et du milieu, c'est-à-dire encore de l'espèce. Le premier pas coûte toujours beaucoup, il semblerait plus aisé de s'abstenir que de franchir l'obstacle qui nous

sépare de l'inconnu. Demain pourtant, la répétition de l'acte devant lequel on hésitait sera devenue l'objet de l'exigence la plus impérieuse. Ce qui nous a fait sauter la barrière, c'est l'exemple du voisin.

Nous répétons ici les lieux communs de l'expérience journalière, sans invoquer l'analyse savante, aujourd'hui si fort à la mode, qui nous montre comment l'habitude acquise s'incorpore dans les organes et passe aux descendants à titre de particularité naturelle. Et cependant la transmission par hérédité de tendances acquises volontairement à l'origine s'établit sur une masse de faits irrécusables, dont quelques inductions peut-être excessives ne sauraient affaiblir la souveraine importance.

Ainsi les actes qu'on nous impute et que nous nous imputons nous-même ne sont pas entièrement nôtres; ils sont partiellement le fait de nos voisins, de nos parents, et, de proche en proche, les actes de l'espèce.

Nous n'en portons pas la responsabilité tout entière; mais en échange nous sommes partiellement responsables de ce que font les témoins directs ou indirects de notre vie, sans parler des enfants auxquels nous transmettons l'héritage de nos vertus et de nos passions. « L'habitude est une seconde nature, » portait un exemple de mon rudiment latin. En s'approchant un peu, l'on s'aperçoit que cette seconde nature forme à peu près le tout de la première; à peu près, dis-je, car, malgré qu'on en ait, il est impossible d'échapper à la nécessité d'un fonds primitif et d'un véritable commencement.

Quoi qu'il en soit, acquise ou primitive, la nature joue indubitablement un rôle dans la détermination de notre activité morale. Et qui dit nature, dit espèce : ce sont deux mots pour une même idée. Les différences individuelles proviennent des germes, c'est-à-dire du mélange de sangs déjà mélangés eux-mêmes. Pour contester la solidarité morale, il faudrait oser dire que les dispositions naturelles et les dispositions acquises, que les influences acceptées et les influences subies n'entrent pour rien dans notre conduite. On n'y songe pas; mais on ne songe pas non plus toujours à se demander jusqu'à quel point ces évidences sont compatibles avec l'individualisme métaphysique induit de la première apparence ou transmis lui-même par la tradition. Parfois on refuse d'admettre le caractère métaphysique de cet individualisme, simplement parce qu'il n'est pas le produit d'une réflexion personnelle. Cette métaphysique inconsciente, héréditaire, est elle-même un accident de la solidarité, une preuve de l'unité générique.

Les individus sont donc solidaires, en dépit de leur liberté, qui n'est qu'un coëfficient de leur conduite, et dont l'influence ne se limite

point à leur personne, mais rayonne au contraire tout autour d'eux. Il y a plus : nous sommes solidaires dans la liberté même. « Adam, dit heureusement Jean Muiron dans ses *Transactions sociales*, se constitue d'une multitude d'individus, afin de pouvoir peupler et d'habiter tout le globe. Il se constitue ainsi parce que, pour réaliser une harmonie quelconque, il y a nécessité de pouvoir disposer de nombreux individus susceptibles de se combiner, de se distribuer en gradations, de former les liens les plus multiples, les accords les plus fréquents et les plus intenses. L'homme individu est donc pour l'intégrité d'Adam ce qu'est un son pour l'intégrité de la musique. Cela est si vrai, que si un son isolé est sans valeur musicale, hors de la société l'homme individuel, également sans valeur, n'est pas même l'égal de la brute. La brute atteint sa perfection par son instinct, tandis que l'éducation, impossible hors de la société, est pour l'homme une seconde mère, aussi indispensable que la mère qui lui donne le jour. La valeur de l'homme individu est donc en raison des combinaisons qu'il forme avec d'autres hommes individus, de même qu'en musique la valeur d'un son musical est en raison de sa combinaison avec d'autres sons [1]. »

En effet l'usage que nous faisons de notre liberté manifeste la solidarité nécessaire. La liberté s'atteste par la prédominance des motifs réfléchis sur les impulsions instinctives, en d'autres termes par l'obéissance au devoir. Je me défie de la liberté du caprice; celui qui dit : « Je fais cela parce que je l'entends ainsi, » m'a tout l'air de suivre un penchant fatal et de se déguiser sa faiblesse, quelles que soient l'énergie et la persévérance qu'il pourra déployer dans l'exécution. L'homme vraiment libre est celui qui veut ce qu'il doit et qui le fait, c'est-à-dire celui qui se dirige par un motif dont il conçoit l'universalité. Il agit donc suivant ses convictions, suivant ses croyances. Mais contestera-t-on l'influence de la tradition, de l'éducation, du milieu, de l'espèce enfin, sur la formation des convictions et des croyances? Ce paradoxe serait le plus inconcevable de tous. L'honnête homme est celui qui met en action la force nécessaire pour rester fidèle à la vérité qu'il a reçue ou qu'il croit avoir découverte, c'est-à-dire dans les deux cas, au sentiment qui se justifie devant une intelligence entièrement disciplinée, nourrie et construite par la tradition. Dans l'ordre moral comme dans l'ordre intellectuel, l'homme de génie, le héros, l'individu véritable, ne se borne pas à s'assimiler la tradition : il la juge, et règle sa conduite sur son verdict. En jugeant la tradition, il la modifie. Il devient un mo-

1. Texte cité par M. Renouvier dans la *Critique philosophique* du 30 juillet 1881.

dèle pour ses voisins, pour ses contemporains, et finalement pour l'humanité, qui s'élabore. Il entre à son tour dans la tradition : son originalité consiste à mettre au jour un nouvel aspect de la vérité générale ; et du moment qu'il l'a mise au jour, cette vérité nouvelle est devenue un bien collectif. La solidarité règne partout. Nous la subissons dans le mal, nous la poursuivons dans le bien. Celui qui voudrait s'y soustraire n'y parviendrait point sans doute ; mais dans la mesure où il y réussirait momentanément, il renierait et détruirait sa propre nature. Dans l'universalité du devoir, un devoir particulier s'impose à chacun suivant l'originalité de sa nature ; mais le devoir particulier consiste précisément à donner à l'ensemble quelque chose qui appartient légitimement à l'ensemble et que l'ensemble ne possède pas encore. La plupart des exemplaires de chaque moitié de l'espèce ne sont qu'ébauchés. L'individualité ne vaut que par les différences, et ces différences ne prennent un sens que par leur relation avec l'espèce, qui s'en enrichit ou, pour serrer le fait de plus près, qui se constitue et se développe par leur moyen. Tout ce qui est vraiment individuel possède par là même une valeur universelle. Ainsi l'individualité même est la démonstration de l'unité. La solidarité de l'espèce subsiste inébranlablement en fait.

Reconnue en fait, reste à la comprendre. Si l'on se refuse à l'expliquer, il faut renoncer à l'explication de quoi que ce soit. Nous cherchons en vain comment on pourrait l'entendre autrement que par l'unité.

Si nous parlions théologie, nous dirions que la solidarité ne saurait se *justifier* que par l'unité ; mais il n'est pas question de théologie ; nous parlons logique, nous voulons posséder nos propres idées, et nous croyons voir distinctement que la solidarité n'est que la forme de l'unité même, l'unité de l'être fini, phénoménal, historique, la seule unité susceptible de devenir et de paraître, car la simplicité du phénomène est contradictoire.

Les rapports entre les volontés morales n'étant point accidentels, mais essentiels à leur nature, l'unité libre, l'unité morale, l'unité voulue et réalisée par la volonté reste le seul objet que la raison puisse assigner à leur existence ; mais la formation de cette unité demande que chacun apporte à la masse, elle exige que chacun manifeste au profit de tous ses qualités, ses différences individuelles. L'unité même a donc pour condition un développement complet de l'individualité mentale et morale dont nous sommes encore infiniment éloignés. La production d'individus véritables, l'émancipation, l'éclosion, la formation des esprits individuels, se présente ainsi comme le but prochain, but si considérable par lui-même et si dis-

tant, qu'il nous dérobe aisément le terme final. Cette illusion de perspective explique l'empire d'un individualisme exclusif sur de bons esprits, moins curieux de spéculation que de pratique, et peu sensibles aux rapports entre l'ordre moral et la nature.

X

Discussion des objections à l'unité.

Ainsi l'expérience établit avec une clarté surabondante que les hommes individuels, solidaires entre eux à tous les points de vue, sont réellement les parties d'un être total, sans lequel ils ne sauraient ni subsister ni se comprendre. Au point de vue sensible en effet, qui est celui des premières conditions de l'existence, les enfants sont la continuation, le prolongement, la transformation, l'évolution de leurs parents. Ils consistent dans une partie du corps des parents qui grandit et se développe par assimilation, tandis que le reste vieillit et passe — exactement comme il arrive dans l'organisme individuel. L'espèce humaine doit donc être envisagée comme le déploiement d'un seul couple, puisque la supposition d'un couple initial unique étant la plus simple, doit pour ce motif être préférée jusqu'à démonstration d'insuffisance. Les figurants qui se succèdent sur le théâtre du monde sont des êtres à part au même titre que les cellules dont le corps de chacun d'eux est composé. On dirait les feuilles d'un laurier dont la verdure persiste en toute saison, parce que la rénovation en est continue. L'œil matériel n'aperçoit ni le tronc ni les branches de l'humanité : l'esprit les voit. Et les hommes sont bien plus étroitement unis entre eux que ne le sont les feuilles de l'arbre.

En passant des conditions de l'existence à l'existence elle-même, nous voyons que, dans l'humanité, l'état et les actes de l'un influent nécessairement sur tout l'état et sur tous les actes de l'autre, de sorte que chaque individu, quelque lieu qu'il habite, est déterminé dans son être par tous les autres et les détermine à son tour ; comme, dans l'ordre du temps, l'homme vivant aujourd'hui porte le poids de toute l'histoire, et pèse sur tout l'avenir.

Enfin, arrivant au cœur du sujet, la volonté, nous avons constaté que l'humanité, dans la suite de ses générations jusqu'à la présente, produit en nous les penchants qui l'incitent et les convictions qui la dirigent ; tandis que l'être particulier, dans la mesure où sa particularité s'est accusée, cause partiellement les penchants, les convictions,

les résolutions, les actions de tous ses semblables; si bien que les responsabilités, qui semblent individuelles, sont toujours et nécessairement collectives, et que l'unité substantielle du genre humain se déclare dans sa vie morale aussi bien que dans sa condition physiologique. Tel est le fait. L'évidence en est accablante, irrécusable. Longtemps on l'a contestée. Depuis quelque temps, on n'a pas même la ressource d'en détourner les regards. On la subit, parfois on l'invective; on n'en veut pas encore avouer les conséquences. On se croit libre de penser que l'universalité des phénomènes contredit la vérité des choses, comme si nous possédions un autre moyen d'atteindre la vérité des choses qu'un examen des phénomènes attentif et consciencieux. De la solidarité constante, de la pénétration réciproque absolue on se défend de conclure à l'unité de l'être. N'est-ce pas l'oubli de toute méthode, et ce refus arbitraire n'infirme-t-il pas la possibilité même de la connaissance? Au rebours du procédé constant de l'esprit qui cherche, on s'en tient à la première apparence, pour l'opposer résolument aux inductions graduelles d'une observation réfléchie, qui étudie le fait sous tous ses aspects. Il y a là un phénomène étrange, il vaut la peine de s'y arrêter.

Ce n'est pas sans doute le témoignage des yeux et des mains, ce n'est pas l'indépendance de la locomotion individuelle qui empêchent un esprit sensé de reconnaître l'unité humaine. Ce n'est pas non plus l'individualité de la conscience formelle, qui n'est après tout qu'une sensation, pour ne pas dire la borne d'une sensation, un phénomène d'une souveraine importance assurément, mais dont on ne saurait saisir la portée véritable qu'en le considérant dans ses rapports avec tous les autres. De tels obstacles auraient été surmontés depuis bien longtemps; le vulgaire, incapable de les franchir seul, aurait reconnu l'unité de l'homme sur la foi de l'opinion savante, comme il croit au mouvement de la terre d'après l'autorité des almanachs. La résistance de l'individualisme anthropologique doit avoir des raisons meilleures.

Elle en a de meilleures effectivement, mais les meilleures ne sont pas bonnes.

C'est d'abord le malentendu simpliste, auquel on a déjà touché. Beaucoup de gens, et dans le nombre sont des gens d'esprit, ne conçoivent dans l'unité que la négation de la pluralité, dans l'affirmation de l'espèce que l'anéantissement de l'individu. Entre le panthéisme et cet atomisme qui de chaque être particulier fait un monde, un dieu peut-être, ils ne trouvent rien. Ils n'auraient pas tort, si l'affirmation de l'être général et l'absolu déterminisme étaient

inséparables; mais la nécessité de cette relation ne nous semble point évidente.

Il n'est pas besoin de le dire, la réalité de l'espèce consiste dans la production des individus : en philosophie du moins, cette proposition se confond avec l'affirmation même de l'espèce, puisque la philosophie a pour objet d'expliquer les phénomènes constants, non d'inventer d'autres séries, d'autres ordres de phénomènes. L'espèce vit, elle se développe, elle devient, et le progrès consiste pour elle à produire des individus de plus en plus parfaits, c'est-à-dire, de plus en plus individualisés, de plus en plus différents les uns des autres, parce qu'ils sont appelés à se compléter mutuellement. Inutile d'en établir des réserves dans quelque planète éloignée; inutile d'en faire l'objet de créations spéciales : nous les voyons procéder les uns des autres par une segmentation perfectionnée, et nous voyons la tournure de l'esprit, l'accent de la voix, les dispositions du caractère, se transmettre de père en fils, aussi bien que la couleur du poil et les traits du visage. Traiterons-nous la nature comme Fontenelle traita l'académicien qui invoquait son témoignage pour certifier le payement de sa contribution? dirons-nous à la nature : « je le vois bien, mais je ne le crois pas? » Non, nous ne compromettrons pas l'*a priori* par de tels excès. Nous confesserons que l'individu est constitué par l'espèce, qu'il reçoit des antécédents une dot, un capital variable, en un mot qu'il naît déterminé. Mais nous n'oublierons point que l'individu dispose de ce capital en quelque mesure, ou du moins qu'il s'efforce d'en régler l'emploi; nous reconnaîtrons qu'il réfléchit sur sa nature, qu'il réagit sur sa nature, qu'il voudrait souvent la changer, et qu'il se flatte quelquefois de l'avoir plus ou moins modifiée. Nous n'oublierons pas que l'individu, qui se sait déterminé, se croit pourtant responsable. Nous savons que l'action et la réaction sont incessantes, que la réciprocité domine, que la nature fait corps avec l'histoire et que, si les individus sont les produits de la nature, l'histoire, qui devient nature, est l'œuvre de la liberté. Pourquoi pencher tout d'un côté, au risque certain de faire chavirer la barque? Quand nous voyons notre voisin lutter contre le naturel timide, irascible ou sensuel que nous avons connu chez son grand-père; quand, acteur et spectateur à la fois, nous consumons notre propre énergie à nous conquérir, comment oserions-nous démentir nos sens, souffleter notre conscience et prononcer : « Il faut choisir, tout est nature, ou tout est liberté; l'être est un, l'individu n'est rien; nous sommes les produits nécessaires du milieu qui nous apporte et qui nous environne — ou bien l'individu est tout, nous n'avons rien reçu, chacun

forme un monde à part, le monde apparent n'est qu'un tas, l'espèce un mot. » — Subirons-nous cette alternative?

On me répond tout d'une voix, et c'est le point décisif : « Ce qui nous donne le courage de choisir, c'est l'impossibilité de faire autrement. » Puis, cette impossibilité proclamée, aussitôt on se sépare.

L'un dit : « J'obéis à la raison, qui m'ordonne de chercher l'unité de la pensée, et qui ne trouve l'unité de la pensée que dans l'unité de l'être. Je veux savoir, et ne puis chercher que si je crois à la science ; or je ne puis rien connaître avec certitude si tout n'est pas absolument déterminé. Voilà ce qui m'oblige à tenir l'individu, la liberté pour des illusions. » — Nous avons déjà discuté selon nos forces la valeur de cette profession de foi.

L'autre, avec lequel nous avons maintenant affaire, opposerait sans doute à nos objurgations la déclaration suivante : « Je reconnais avec vous, si loin que s'étend mon regard, le fait de la solidarité physique, historique, mentale et morale ; mais je n'en conclus pas à la réalité substantielle de l'espèce et du monde. Suivant moi, cette solidarité (que vous exagérez sans doute) est purement accidentelle ; je l'explique simplement par le contact des individus. Je ne connais point ce tronc invisible dont les êtres humains seraient les feuilles, et qui se nourrirait par son feuillage. J'en conteste l'existence, et cela parce que je crois comme vous que la volonté constitue l'être, et la perfection morale, sa vérité. Je nie la réalité de l'espèce, parce que je crois à la liberté, à la responsabilité, et que la liberté, la responsabilité ne peuvent appartenir qu'à l'individu, de même que la conscience est nécessairement individuelle. A la pénétration réciproque des âmes que vous alléguez avec une certaine apparence, j'objecte l'impénétrabilité de la personne. A la raison spéculative, qui veut l'unité (et qui vous travaille, quoique vous la combattiez chez d'autres), j'oppose la logique élémentaire. Ce qui m'encourage à décliner nos seuls moyens d'investigation en contestant que les faits apparents soient ici l'indice de la vérité cachée, et que, pour intime qu'elle puisse être, la solidarité des destinées corresponde à la vérité des êtres solidaires ; ce qui me contraint de l'abaisser au rang d'un phénomène accidentel et passager, c'est le principe de contradiction. L'impératif moral m'oblige d'affirmer la liberté et la responsabilité des individus, et l'évidence logique m'atteste que la liberté, la responsabilité des individus sont inconciliables avec l'unité de substance. »

Telle est, je crois, l'objection dans toute sa force. Il ne s'agit plus de répondre que la responsabilité collective est un fait qui remplit l'histoire, puisque la valeur probante des faits est précisément le point

contesté. Il ne suffit pas de rappeler que la liberté de l'individu se manifeste en réagissant sur la nature qu'il tient de l'espèce, c'est-à-dire indirectement, — et en partie de la liberté d'autres individus ni que l'œuvre de sa propre liberté modifie l'espèce à son tour dans les conditions d'existence des individus à venir. Ces apparences, qu'il faut expliquer, ne sauraient établir notre thèse, aussi longtemps que l'unité substantielle des individus et la liberté de la personne paraîtront s'exclure. Enfin, il ne saurait être question de se rejeter sur la supposition de faits étrangers à l'ordre expérimental, qu'il serait impossible de vérifier, et peut-être même d'imaginer sous une forme consistante.

Nous tenterons une autre voie. L'objection qui nous arrête est à la fois logique et morale. Nous essayerons de la surmonter en faisant voir que la contradiction logique alléguée se résout d'elle-même dans la morale.

Nous tournerions dans un cercle vicieux si nous n'en appelions ici qu'à notre propre conception de l'ordre moral. En prouvant que cette conception morale est ratifiée par la conscience du genre humain, nous ne produirions encore qu'une présomption favorable. Mais cette conception traduit des penchants réels et s'efforce de passer dans la vie. Elle s'exprime par des faits. C'est à des faits palpables que nous en appelons pour établir que la liberté des individus tend effectivement à réaliser l'unité de l'espèce.

L'unité dont nous parlons est l'unité de la volonté, l'unité substantielle par excellence, aux yeux de qui pense avec nous que la substance est volonté.

Et d'abord quelques explications grammaticales, pour fixer le sens des termes et mettre fin, s'il est possible, à des malentendus trop prolongés.

Dans une langue assez courante, celle de la physiologie, le mot *amour* désigne le besoin d'éliminer un produit, superflu pour l'existence individuelle, dont est invariablement accompagné l'achèvement de l'organisme. Cette fonction réclame un organisme complémentaire, lequel devient l'objet du désir. Ici apparaissent les préférences individuelles ; mais ces préférences sont essentiellement passagères, parce que le plaisir, dont la variété forme un point capital, est l'unique but aperçu par la conscience. Une civilisation avancée par l'analyse de ses éléments constitutifs séparera nettement l'amour du mariage, dont la perpétuité doit être garantie à titre de mise en commun des fortunes ; tandis que, pour leurs personnes, les époux (ou du moins l'un d'eux) « jouissent d'une assez grande liberté de fait ».

Ainsi l'amour consiste dans le désir de la possession. Il s'affirme suivant la mesure où ce désir devient plus impérieux. L'objet aimé n'est que le moyen d'atteindre une satisfaction personnelle. L'amant ne songe qu'à lui-même, il est naïvement et parfaitement égoïste; mais il subit le joug de la nature, il est l'instrument de l'espèce. L'amour des sens est la négation de la liberté, la négation de l'individu.

La négation de l'individu, voilà le secret de la volupté même, que l'analyse finirait par éteindre, si l'analyse pouvait s'achever. Ce qui en fait le charme, ce n'est point l'intensité de la sensation, c'en est le vague, ce pressentiment de l'universel. Le plaisir véritable est celui que l'on croit procurer; c'est le transport d'une individualité dans une autre; c'est l'éloignement d'une barrière; c'est l'apparition de l'espèce comme telle, dans un soupir et dans un éclair.

Cette observation indispensable nous élève au second sens du mot amour, le sens naïf, le sens humain. Ainsi compris, l'amour n'est pas tant plaisir que bonheur, mot très doux, qui vieillit rapidement, et pour bonne cause. L'amour-bonheur n'est pas plus nécessité que liberté, pas plus vertu que passion; c'est tout simplement l'amour. La possession du corps n'est plus ici l'objet fatal, mais le souhaitable complément de l'objet réel, qui est la possession de l'être aimé tout entier, dans le don parfait de soi-même. C'est encore ma propre satisfaction que je cherche; mais je ne puis la trouver que dans le bonheur de la personne aimée. Un sentiment pareil, résultant d'un accord parfait de deux natures qui se complètent réciproquement par leurs différences, ne comporte pas le changement ou du moins ne le prévoit pas; il l'abhorre. Produit commun de la richesse et du besoin, c'est le transport réciproque d'un moi qui ne se suffit pas à lui-même dans un moi meilleur, ou jugé meilleur, pour former ensemble le moi véritable.

Enfin il existe un troisième amour, qui est tout richesse et ne participe en rien du besoin. C'est la bienveillance, la bienfaisance, la bonté, qui veut le bien de l'objet aimé purement et simplement, sans retour sur elle-même, soit que naturellement il ne lui manque rien, soit qu'elle se mette au-dessus de ses nécessités propres. Cet amour ne connaît pas de préférences, ni passagères ni permanentes; universel de sa nature, il choisit librement le champ où son action promet d'être le plus efficace. Tel est l'amour de la sœur de charité pour le malade dont elle lave les ulcères. Il procure aussi le bonheur; mais ce bonheur, qui n'est point cherché, ne s'acquiert pourtant que par la souffrance. C'est le triomphe de la volonté sur tous les dégoûts, sur l'instinct et sur la nature; c'est la liberté dans la liberté.

Ces trois sens du même mot sont absolument divers. Cependant on passe de l'un à l'autre par d'insensibles transitions, et les deux termes extrêmes montrent dans leur contraste un parallélisme assez frappant. Là, nous voyons l'égoïsme sensuel, qui fait d'une autre personne son instrument et sa victime; ici, l'entière abnégation du dévouement, qui se consacre à l'humanité. Mais l'égoïsme des motifs conscients n'est qu'illusion dans l'amour vulgaire : celui qui croit y commander est esclave; la volupté n'est que faiblesse : en poursuivant sa propre jouissance, l'individu se dissout et se sacrifie aux fins de l'espèce, malgré qu'il en ait; tandis que dans la charité, où le bien général est seul voulu, où l'individu s'efface et s'anéantit, c'est lui qui triomphe en réalité dans la pleine affirmation de son énergie. L'esprit et le corps, la nature et la liberté sont en contraste dans les deux amours; et pourtant c'est une même loi dont nous suivons l'application dans les deux domaines. C'est le sentiment de la plénitude physique qui contraint l'organisme à sortir de lui-même pour se reconnaître dans la jouissance. C'est l'accomplissement de la personne qui lui suggère de s'oublier et de se répandre dans la charité. Chacun des deux amours se trouve ainsi symboliser l'autre, dont il est vraiment l'antipode. Voilà pourquoi le même vocable se trouve convenir réellement à l'expression d'idées aussi dissemblables. S'il était possible de revenir sur les faits du langage, nous réserverions volontiers ce mot, d'une généralité si complexe, pour le second amour, qui concilie en les tempérant les termes de l'opposition; mais la langue est faite, il la faut subir, et, tout en essayant de la comprendre, nous renoncerons à désigner désormais sous le nom d'amour une catégorie de la morale.

Le choix des noms n'est pas de faible conséquence. C'est l'ambiguïté du discours qui a seule permis de classer l'amour parmi les sentiments, et de l'appeler aveugle et sans règle. Qu'il reste tel, je le veux bien. Mais on ne refusera pas sans quelque peine, en revanche, de reconnaître dans la *bienveillance* une direction de la *volonté*, et même une direction de la volonté parfaitement déterminée. Or la bienveillance est un fait. Peut-être est-ce un fait sans valeur morale. S'il faut aller chercher notre règle de conduite au prétoire, en traversant l'amphithéâtre où s'égorgent les gladiateurs sur l'ordre silencieux de la vestale, peut-être établira-t-on doctement que la bonté n'est pas bonne! Mais enfin nous savons tous ce que c'est que la bonté; et nous savons tous qu'elle existe quelque part, chez quelques-uns. Celui qui est bon, au sens populaire du mot bon, mais pourtant vraiment bon, parce qu'il veut l'être et non par faiblesse, celui-là s'absorbe dans l'objet de sa sollicitude; je n'ai point dit de son affec-

tion : l'être vraiment bon n'obéit pas à des affections. Il veut le bien de celui sur lequel son activité se dirige, il veut son bien, c'est-à-dire, dans la langue de notre métier, qui est la plus précise, il veut la réalité de son être, il veut qu'il soit tout ce qu'il peut devenir. Et comme, sans se juger favorablement lui-même, l'être bon tient la bonté pour ce qu'il y a de meilleur au monde, il s'efforce de rendre bon celui dont il cherche l'avantage. Il veut que tous les hommes, que tous les êtres deviennent bons; et dans l'imperceptible humilité de sa tâche, sur le point qu'il occupe une heure, c'est à cet objet infini qu'il se consacre tout entier.

Sous l'empire de la charité, l'individu tend en quelque sorte à s'absorber dans l'ensemble; mais il ne veut point s'y anéantir, il s'efforce constamment au contraire d'accroître l'intensité d'une vie qui devient importante à ses yeux, du moment qu'il la juge utile. Réciproquement, il voudrait pénétrer le tout pour se l'assimiler. Son être consiste à vouloir que les autres deviennent tous semblables à l'idéal qu'il porte en lui-même. Il veut donc qu'ils soient, au degré le plus intense et dans la plus haute forme de l'être qu'il parvienne lui-même à concevoir. Et cette existence maximale, cette vie suprême, c'est que tous se consacrent réciproquement les uns aux autres, que tous s'affirment et se réalisent les uns dans les autres.

Je ne dis pas que cet idéal soit réalisable, et le moment n'est pas encore venu d'examiner s'il est légitime. « Chacun chez soi, chacun pour soi » vaut peut-être mieux. « Chacun chez soi, chacun pour soi vaut mieux sans contradiction possible, si l'individu constitue réellement un monde à part; car on ne saurait concevoir ni la loi qui nous commanderait d'agir au rebours de notre nature essentielle, ni la force qui nous permettrait de détruire cette nature et de nous reconstituer nous-mêmes dans l'être après l'avoir abandonné. Peut-être faut-il reculer plus loin que les codes, et penser, avec une autorité considérable, que la guerre est le grand commandement de Dieu, comme la grande école de toute vertu. La sagesse des victorieux se soumet aisément l'esprit des hommes. La question n'est pas là. Rappelons-nous ce qui nous a mis sur le chapitre des amours et de la charité. Il s'agissait pour nous d'établir que la contradiction entre l'unité de l'espèce et la liberté de l'individu n'est pas absolue. Nous avons annoncé que la solution s'en trouverait dans la morale; et nous essayons de faire voir, suivant cette promesse, que la solution de l'antinomie est fournie effectivement par la charité, par la bonté. Les bonnes gens sont peut-être des imbéciles; l'usage des langues les plus raffinées nous apprend assez que cette manière de les juger constitue à tout le moins une opinion probable, sans qu'une

telle assimilation fasse planer le plus léger doute sur l'existence réelle des bonnes gens; bien au contraire. Mais ce n'est point leur mérite, c'est uniquement leur existence réelle, ou même simplement possible, qui importe à notre argument : Si le vœu des bonnes gens était accompli, si la charité régnait dans toutes les âmes, l'unité de l'humanité se trouverait réalisée en fait dans l'existence phénoménale, que ce phénomène manifestât la vérité de la nature humaine ou qu'il la contredît. Animés du même désir, si tous les individus vivaient d'une même vie, laquelle consisterait à vouloir leur bien mutuel; l'unité morale, l'unité de la volonté serait réalisée, par la détermination libre des individus, de la manière la plus complète qu'il soit possible d'imaginer.

Et si la volonté est en nous le plus essentiel et le premier, cette unité de la volonté par la volonté, dans la volonté, sera la plus parfaite unité possible. Si la volonté constitue le fond de l'être et sa substance, seul principe acceptable pour qui ne renonce pas à toute philosophie, l'unité morale, l'unité sociale produite par la liberté des individus sera l'unité vraie, l'unité sans épithète, suprême aspiration de la pensée.

Pur phénoménisme ou métaphysique de la volonté, cette alternative s'impose absolument aujourd'hui. C'est qu'en effet les propriétés physiques ou sensibles sont nécessairement relatives à notre faculté de percevoir. Inséparable de la conscience, l'intelligence, à son tour, ne saurait être, nous l'avons dit, que la réflexion, le retour sur lui-même de l'être qui la constitue. Il faut donc ou renoncer à nommer l'être, c'est-à-dire à s'en faire une idée quelconque, ou le désigner sous le nom que nous affectons au principe de notre activité, tel qu'il est aperçu par la conscience; mais il faut, en même temps, se rendre compte que cette activité primordiale s'exerce avant de pouvoir se comprendre, puisque l'intelligence est son produit.

Il ne convient pas d'appliquer à Dieu cette analyse, comme le font des écoles indiscrètes; car en Dieu, s'il est un Dieu, il n'y a point d'*avant* et point d'*après;* mais elle vaut pour toute volonté qui se manifeste dans le monde. Du point que nous atteignons, on aperçoit donc sans difficulté comment ce que nous appelons nature n'est en vérité que l'ordre moral qui veut naître; comment ses formes sont l'œuvre de la volonté première, qui s'efforce d'arriver à la conscience, à la liberté, par la production des individus; on voit comment les batailles des peuples ne sont qu'un grossissement de la guerre que chacun trouve dans son propre cœur, comment nous nous aimons et nous haïssons nous-mêmes les uns dans les autres; comment la différenciation, l'opposition infinie de soi-même à soi-même est l'iné-

vitable passage par lequel l'unité primitive, substantielle, inconsciente, inadéquate de l'être virtuellement libre qui doit mettre au jour sa liberté, arrive à l'unité consciente, lumineuse, volontaire, bien heureuse, adéquate à son essence, dans la réciprocité du bon vouloir.

Ceci n'est peut-être qu'une fantaisie, dont chacun fera ce qu'il lui plaira. Ni la science ni la morale n'ont besoin d'une doctrine de la substance. Que l'unité d'amour où la bonté gravite soit ou non l'accomplissement de la substance et sa révélation, il reste que la bonté tend à la produire, et par conséquent que la contradiction signalée entre la liberté personnelle et l'unité de l'humanité n'est qu'une contradiction apparente, puisqu'un penchant essentiel de l'être moral tend à la résoudre. Pour réaliser l'unité de l'espèce par la liberté des individus, il suffirait que ceux-ci voulussent constamment ce qu'un certain nombre d'entre eux veulent quelquefois.

L'objection la plus puissante étant levée, nous pouvons maintenir le précepte fondamental de notre morale. « Agis librement comme partie d'un tout solidaire. » Ainsi qu'on l'a déjà marqué, ce principe n'a besoin pour s'établir que des évidences immédiates, de la simple logique et d'une expérience assez facile à vérifier. Résumons en quelques mots la manière dont nous l'avons obtenu.

CHARLES SÉCRÉTAN.

(*La fin prochainement.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Fr. Pollock. SPINOZA, HIS LIFE AND PHILOSOPHY. London, C. Kegan Paul et Cie. 1880.

Si la critique doit aux auteurs d'en user avec eux comme ils ont fait avec leur sujet, M. Pollock ne lui a pas rendu la tâche aussi facile qu'attrayante. Tout dans son livre annonce une œuvre formée longuement, à loisir, avec un soin qui est de la piété discrète. C'est bien ainsi, avec cette patience et cette candeur de raison, que Spinoza souhaitait de voir sa pensée étudiée, cette manière était la sienne, sa méthode, la clef de sa philosophie. M. Pollock s'en est souvenu : c'était plus qu'une justice, c'était une condition de vérité.

Il l'a d'autant mieux remplie qu'il l'a fait naturellement, sans y songer, sous l'action bienfaisante de cet esprit dont il parle, qui est à ses yeux le spinozisme presque entier, et qui anime au plus haut point son livre. Le lecteur qui l'y reconnaît, qui en ressent lui aussi l'influence, pourrait-il, dans l'étude et l'appréciation de cette œuvre, échapper au désir de rendre à M. Pollock en attention, en effort d'esprit, en réserve patiente de jugement, un peu de ce qu'il a si libéralement donné à Spinoza? Hegel, dont le témoignage peut compter ici, disait que le spinozisme était de toutes les philosophies celles qu'on devrait étudier en dernier lieu, parce qu'aucune n'est aussi difficile, et Jacobi, que le lecteur pour qui une seule ligne de l'*Ethique* reste obscure doit douter s'il a compris Spinoza. M. Pollock, qui n'est pas loin de ces opinions, doit comprendre nos scrupules au moment de présenter son livre aux lecteurs de cette *Revue*, et d'exprimer une opinion à la fois sur Spinoza et sur un des plus compétents de ses interprètes.

Nous nous réservons d'étudier dans des articles à part les principaux problèmes agités dans cet ouvrage. C'est l'honneur des livres comme celui-ci, que pendant des années ils font pour ainsi dire partie intégrante du sujet qu'ils traitent, et qu'on ne l'aborde plus qu'en les traversant. D'autre part, et le fait n'est pas moins honorable, il est impossible de les faire connaître, d'établir ce qu'ils valent, sans entrer soi-même dans le détail intime du sujet : car un jugement sérieux sur l'œuvre en suppose un sur le fond, dûment motivé, et l'autorité qui manque à l'un manque à l'autre.

Il nous suffira donc aujourd'hui d'indiquer la physionomie, les grandes lignes, les résultats du livre de M. Pollock. Disons d'abord qu'il n'a rien épargné pour rassurer le lecteur devant ce gros volume de 450 pages, pour lui en faciliter l'étude et l'usage. Outre la table très précise qui permet d'en embrasser le plan, un index alphabétique détaillé des noms, des idées, des questions donne le moyen d'y trouver sans peine les renseignements partiels que l'on désire, et aucun de ceux qui sont nécessaires pour l'intelligence de la doctrine et de son action dans le monde pensant n'y fait défaut. L'allure du style reste vive, malgré la presse des faits et des pensées, la forme nette, sobre, d'une simplicité qui n'exclut ni la force ni l'élévation.

A la fin d'une introduction bibliographique où il nous donne, avec de courtes appréciations pleines de sagacité, la nomenclature complète de ce qu'on peut appeler la littérature du spinozisme (éditions et traductions des œuvres de Spinoza; autorités concernant sa vie; premières controverses dont il fut l'objet; écrits modernes sur l'ensemble de son système; monographies et discussions spéciales sur des parties ou des aspects particuliers de l'œuvre) M. Pollock nous indique sa méthode en ces termes : « Pour terminer, je crois, dit-il, convenable de dire un mot de la méthode que j'ai moi-même suivie. Tandis que je faisais mes efforts pour me mettre autant que possible au courant de la littérature moderne du sujet, mes opinions sur le sens et la valeur de la philosophie de Spinoza se sont formées de première main par la lecture de Spinoza même; et si mon livre décide, fût-ce quelques lecteurs, à en faire autant pour leur propre compte et à oublier autant qu'ils pourront, en le faisant, ce qu'ils ont lu sur Spinoza ici ou autre part, mon désir ne va pas plus loin. Le seul moyen de comprendre un grand philosophe est de l'aborder face à face, quelles que puissent être les apparentes difficultés. Une certaine somme de connaissances historiques est sans doute au moins désirable; pour comprendre le langage d'une autre époque, il faut savoir quelque chose de ses conditions d'existence. Ce point mis à part, l'auteur est à lui-même son meilleur interprète, et mon but a été de faire que Spinoza s'expliquât ainsi, plutôt que de lui découvrir des explications au dehors. Comme dit Herder, éclaircir la pensée d'un écrivain au moyen d'elle-même, c'est l'honnêteté due à tout honnête homme. »

M. Pollock est fidèle à ces principes dans tout le cours de son livre. Il cite peu et ne discute guère les opinions émises avant la sienne; mais ni le lecteur, ni Spinoza n'y perdent rien, parce qu'on sent bien qu'il les possède et que le meilleur s'en retrouve dans l'art avec lequel il fait parler son sujet. Cet art n'est simple qu'en apparence, et le plus naturel est ici comme partout le plus compliqué, ce qui vient après le reste qu'il recouvre : on peut oublier ce que l'on ne perdra plus. D'ailleurs, quand l'art s'efface, devient nature, c'est la marque qu'il est personnel : ce livre est bien à M. Pollock.

Nous l'avons vu, ce qu'il désire nous faire connaître, c'est mieux que

le système, c'est l'homme. Le premier chapitre raconte sa vie et en dégage l'impression. C'est une étude scientifique et morale, où tous les témoignages sont discutés et interprétés avec un sens critique très sûr et qui laisse peu de chose à faire après elle. Le second est l'analyse de sa correspondance, dont l'auteur s'efforce de tirer toute la lumière qu'elle peut jeter sur quelques points du système, les uns très délicats, les autres à peine touchés dans l'*Ethique* et les autres ouvrages. Nous les discuterons en leur lieu ; mentionnons seulement la question des pressentiments, des apparitions et de l'existence des esprits, celle de la conciliation de la vie et des idées morales avec la loi de l'absolue nécessité, celle des rapports de la philosophie et de la religion, en particulier des vraies dispositions de Spinoza à l'égard du christianisme. Dans son ensemble, ce chapitre est surtout une étude sur les correspondants de Spinoza et sur ses rapports avec eux : c'est un chapitre de psychologie morale.

Le suivant, l'un des meilleurs à notre avis de l'ouvrage, nous fait entrer dans l'étude proprement dite de la doctrine. De quelles sources dérive-t-elle? quels furent les vrais maîtres et inspirateurs de Spinoza? que leur doit-il et dans quelle mesure les a-t-il suivis? Cette question, qui a tant passionné les amis et les ennemis de Spinoza, dans le pays de Descartes surtout, a fait dans ces dernières années un pas important, grâce au progrès des études sur la philosophie juive du moyen âge. Citons surtout, parmi les travaux dont M. Pollock a pu utiliser les résultats, ceux de M. Joël (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*) sur Maïmonide, Lévi Ben Gerson et Chasdaï Creskas. Ce dernier surtout, expressément nommé par Spinoza, semble avoir exercé sur le développement de sa pensée une réelle influence. Tout porte à croire qu'il a lu de près, au cours de ses études et au temps de ses rapports avec la synagogue, son grand ouvrage intitulé *Or Adonaï* (*la Lumière de Dieu*) dont un important chapitre vient d'être édité avec une traduction allemande par M. Ph. Bloch, et dont plusieurs théories rappellent les théories correspondantes de l'*Ethique*. Les origines juives de Spinoza ont été spécialement étudiées par M. Joël dans ses deux essais (*Beiträge, etc.*) intitulés *Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft*, et *Zur Genesis der Lehre Spinoza's*. Nous ne devons pas oublier non plus les ouvrages de M. Franck et de M. Munk, traducteur du *More Nebuchim* (*Guide des égarés*) de Maïmonide, les *Vorlesungen* de Moritz Eisler sur les philosophes juifs du moyen âge, et surtout le remarquable ouvrage de M. Kaufmann : *Geschichte der Attributenlehre in der Religionsphilosophie des Mittelalters*.

M. Pollock explique en ces termes comment il comprend le problème des origines intellectuelles de Spinoza : « Ce ne sont pas les systèmes qui font la vie de la philosophie, mais les idées dont ces systèmes ne sont que la forme et la construction périssable, et le rang d'un philosophe entre les autres est déterminé non par le nombre des adhérents qui acceptent son système dans son entier, mais par la puissance et la

fécondité des idées qu'il met debout dans l'esprit des hommes. Par suite, dans toute philosophie, ce qui est digne de sérieuse considération, c'est le noyau vivant d'idées qui a pris corps sous la forme d'une construction plus ou moins artificielle. C'est la tâche de l'histoire de la philosophie de marquer à travers les générations la vie et le développement de ces idées sous-jacentes, de les dégager des incidents locaux et passagers, et de tracer de la sorte clairement la route de la philosophie elle-même. Tel est l'esprit dans lequel nous voudrions traiter le magnifique effort de génie constructif que Spinoza nous a laissé dans son *Ethique*. Sans songer à rapporter avec une curiosité minutieuse et par pure curiosité chaque pierre de son monument à la carrière d'où il peut l'avoir prise, nous n'aurons pas non plus l'admiration paresseuse et stérile qui oublie que les plus grands génies sont conditionnés par les matériaux qu'ils trouvent sous leur main. On a dit de Spinoza que sa théorie n'était après tout qu'un système, et que, comme tous les autres systèmes, elle avait passé pour ne plus revenir. Ce reproche, si c'en est un, nous nous garderons de le repousser. Spinoza n'a pas songé à fonder une secte, et il n'en a pas fondé. Nous irons plus loin : il est au moins douteux qu'on puisse nommer un seul homme qui ait accepté le système de l'*Ethique* sur tous les points tel qu'il se présentait à lui. La cause en est que l'esprit de Spinoza est au-dessus du niveau des gens qui ont faim et soif de systèmes : c'est pour cette raison que sa pensée a pénétré lentement, mais sûrement la pensée moderne, et y exerce, même aujourd'hui, une action puissante, tandis que d'autres systèmes, accueillis en leur temps comme des révélations, sont à présent tombés dans l'oubli. »

Quelles sont donc ces idées maîtresses du spinozisme qui ne passeront pas et dont les sources importent à découvrir? M. Pollock est amené à les indiquer dès cet endroit et à anticiper sur les conclusions de son travail. Il ne pouvait guère l'éviter, et non seulement ce chapitre spécial, mais le reste du livre y aurait perdu. Cette vue d'ensemble oriente le lecteur et lui permet de traverser, sans crainte de s'y perdre, le détail des chapitres qui suivent.

La première idée directrice de la philosophie de Spinoza, la seule, dit avec raison l'auteur, qui soit entrée dans la notion courante de son système, est celle de l'unité et de l'uniformité du monde. Non seulement il comprend toutes les sortes de réalités, l'esprit et la matière par exemple, et la continuité ne s'en trouve nulle part interrompue; mais toutes ces réalités n'en font qu'une, vue sous différents aspects.

Ce qu'il faut particulièrement remarquer, c'est que cette conception est à deux faces, l'une idéale ou spéculative, l'autre physique ou scientifique. D'un côté, nous trouvons une série de raisonnements théologico-métaphysiques, une philosophie tirée de la considération de la nature et de la perfection de Dieu; de l'autre, une vue de l'univers conforme aux exigences des sciences exactes de la nature, de telle sorte que le philosophe, en développant sa pensée, doit avoir soin qu'à tout événe-

ment elle ne vienne pas à contredire la physique. « La combinaison de ces deux éléments, dit avec non moins de raison M. Pollock, est un des traits les plus caractéristiques de la philosophie de Spinoza. Jamais personne avant lui ne l'avait tentée avec une conscience à beaucoup près aussi sûre des conditions de la tâche ; peu d'entre ceux qui l'ont suivi ont persévéré dans cette tentative avec autant de courage et de résolution. » Ces deux éléments, dont Spinoza opère la fusion intime, à quelle source les pourrait-on rapporter ?

L'élément panthéiste ou mystique (les deux termes sont inexacts) doit revenir aux philosophes juifs du moyen âge, dont les ouvrages étaient familiers à Spinoza; peut-être G. Bruno y est-il aussi pour une part. Dans tous les cas, l'influence indirecte de l'Orient n'est pas douteuse ici. L'élément scientifique dérive visiblement de Descartes.

L'idée monistique d'une substance unique à plusieurs aspects ne s'est développée qu'après les deux autres : entre le traité *De Deo et homine* et l'*Ethique*, la distance est grande sous ce rapport. Elle est une réaction contre le dualisme cartésien, déterminée sans doute par des raisons d'ordre scientifique ; peut-être cependant l'élément panthéiste y eut-il aussi sa part.

Reste l'idée de la *loi de la nature*, le produit le plus personnel du génie de Spinoza. Cette idée peut lui avoir été suggérée de loin et d'une manière tout à fait générale par le mécanisme de Descartes. On penserait d'abord qu'elle lui vint des Stoïciens ; mais, après examen attentif, M. Pollock croit devoir rejeter l'hypothèse. Cette idée, dont Spinoza fait sortir toute sa théorie morale, paraît bien être, entre toutes, celles qu'il tira le plus complètement de son propre fond.

Quoi qu'il en soit, M. Pollock pense pouvoir conclure de l'étude du plus ancien ouvrage de Spinoza, le *De Deo et homine* (vers 1656), que, s'il fut longtemps sous l'influence des idées scientifiques de Descartes, il ne fut jamais un adepte de sa philosophie. Ce traité prouve aussi que la forme théologique n'est pas un vêtement ajouté après coup à sa pensée par Spinoza dans le but de sauver les apparences, que bien au contraire le métaphysicien, chez lui, est sorti du théologien. Dès le moment où il écrivit le *De Deo*, il était en possession de ses idées essentielles, celle de la loi universelle de la nature unique et uniforme, démontrée par la perfection de Dieu, et celle de la délivrance de l'homme au moyen de l'amour de Dieu et de sa connaissance. Enfin nous trouvons déjà dans le *De Deo*, sous une forme rudimentaire il est vrai, la théorie de l'éternité de l'âme qui termine l'*Ethique*.

En somme, Spinoza n'arrive à Descartes et à la science qu'en partant de la théologie et de la métaphysique, et alors qu'elles ont marqué sa pensée d'une empreinte ineffaçable. Descartes sera son maître dans la science, non dans la métaphysique ; ce qu'il lui demandera, c'est sa méthode, non ses idées. C'est au service des siennes qu'il la mettra ; elle l'aidera seulement à les remplir.

Nous ne suivrons pas aujourd'hui M. Pollock dans la discussion dé-

taillée qu'il fait des influences exercées sur Spinoza par les philosophes juifs du moyen âge. Ces philosophes, il ne faut pas l'oublier, n'ont rien de commun avec la Kabbale, dont les doctrines les plus caractéristiques, celles du moins qui nous sont connues, sont en parfait contraste d'esprit avec celles de Spinoza et ne pouvaient lui inspirer que dédain et répulsion.

La dernière partie du chapitre III est l'étude approfondie des rapports de Spinoza et de Descartes. M. Pollock la conclut en ces termes : « Tout nouveau pas dans la philosophie est une continuation du dernier, en tant que son caractère et sa direction sont déterminés par les lacunes découvertes dans l'explication des choses obtenue à l'étape précédente. Mais il ne peut en être appelé une continuation au sens propre que s'il est fait dans la même direction, et non s'il est fait en sens inverse d'abord, puis dans une autre voie, qu'il s'agit de frayer, parce que la dernière ne conduisait nulle part. Ce fut le cas pour Spinoza venant après Descartes, et parler de sa philosophie comme d'une branche du cartésianisme n'est pas autre chose, à mes yeux, qu'un paradoxe. »

Cette conclusion d'un chapitre excellent ne nous paraît pas outrée, et nous dirions volontiers, pour exprimer le rapport des deux philosophies, que, si l'on trouve dans Spinoza beaucoup de Descartes, on ne rencontre dans Descartes rien de Spinoza, j'entends du vrai Spinoza, du métaphysicien *pratique*, l'auteur de la synthèse la plus compréhensive qui fut jamais tentée et accomplie sous la forme rationnelle exacte.

Les chapitres qui suivent nous font connaître le spinozisme par l'analyse des ouvrages qui en contiennent les différentes parties. Le quatrième, qui expose la méthode du système, est un commentaire approfondi de la *Réforme de l'entendement*. Les cinq suivants, sur la *Nature des choses*, le *Corps et l'esprit*, la *Nature de l'homme*, sa *Servitude*, sa *Délivrance*, correspondent dans le même ordre aux divisions de l'*Ethique*. Le chapitre sur les *citoyens et l'Etat* expose le *Traité politique;* le suivant, *Spinoza et la théologie*, le *Théologico-politique.* Enfin le dernier, *Spinoza et la pensée moderne*, esquisse rapidement les fortunes diverses que le spinozisme eut en partage depuis deux siècles en Hollande et en Allemagne, en France et en Angleterre, les interprétations opposées qu'on en fit, les influences qu'il exerça et qu'il exerce encore à l'heure présente.

Nous nous bornerons aujourd'hui à marquer les points qui nous semblent particulièrement dignes d'attention dans cette forte étude, si nourrie de faits et de pensées qu'elle échappe un peu à l'analyse.

Nous remarquons d'abord, au chapitre IV, l'ingénieuse discussion que M. Pollock établit pour prouver qu'une confusion se serait faite dans l'esprit de Spinoza entre deux sens bien différents au fond du mot *idée*, le sens *logique* de concept et celui qu'on pourrait appeler *métaphysico-physiologique*. Cette identification, non justifiée logiquement, nous donnerait, suivant lui, la clef de plusieurs difficultés du système.

Un autre point que M. Pollock fait ressortir en rapport avec celui-là, c'est que la vérité n'est pas pour Spinoza la correspondance du concept avec un objet extérieur, mais le résultat de l'élaboration normale faite par l'esprit d'éléments fournis par la conception claire et distincte. La connaissance comprise comme une activité de l'esprit est aux yeux de M. Pollock, une des pierres angulaires de la psychologie de Spinoza, ainsi que la distinction de l'imagination et de l'entendement, et la théorie des *aides* de l'imagination. M. Pollock insiste beaucoup sur ce dernier trait, par lequel Spinoza semble confiner au kantisme. Notons encore sa discussion sur les *choses éternelles* du *De emendatione*, identique, selon lui, aux *modes infinis* de l'*Ethique*.

Au chapitre V, nous signalerons l'importante remarque que Spinoza subit nécessairement la terminologie scolastique, même lorsqu'il exprime des idées bien modernes, comme celle de l'unité et de l'uniformité de la nature, et qu'il peut en avoir été dupe jusqu'à un certain point, en ce sens qu'il n'aurait pas senti tout à fait combien étaient en réalité nouvelles les idées qu'il mettait sous ces vieux mots en croyant seulement les ramener à leur véritable sens. On ne saurait, pense M. Pollock, exagérer le caractère scientifique et moderne du spinozisme, la place qu'y tiennent les idées et les préoccupations de la science, et, quand il a été mal compris, la cause en était sans doute dans le défaut de culture ou de tempérament scientifique chez ses interpretes.

Parmi ces vieux mots auxquels Spinoza donne un sens nouveau, il faut ranger ceux de *cause* et d'*effet;* ils ne répondent plus pour lui, suivant M. Pollock, à rien de réel, d'objectif, et l'idée de cause n'est plus qu'une *aide*, Kant dirait une *forme* de l'imagination. Ce qui le prouve, c'est que la causalité ne compte pas au nombre des *choses éternelles et infinies*. S'il en est ainsi, bien des théorèmes de l'*Ethique*, au premier livre surtout, prennent un aspect inattendu.

Le chapitre se termine par une brillante exposition de la théorie des attributs en nombre infini, et par une interprétation de cette théorie, qui est peut-être le morceau capital du livre, tant à cause de l'importance de la question que de la façon originale dont elle est traitée par M. Pollock.

A ses yeux, une pente irrésistible portait Spinoza vers l'idéalisme, qui enferme toute réalité dans les limites de la pensée, c'est-à-dire de l'expérience nécessairement finie, et supprime l'infinité objective. C'est pour échapper à cette pente qu'il imagine, mais en vain, sa théorie des attributs, et s'efforce de conquérir de nouveaux mondes au delà des limites inexorables de l'expérience.

Le chapitre sur *le Corps et l'âme* présente un intérêt particulier d'actualité : il nous montre dans Spinoza le véritable fondateur de la psychologie physiologique et de la théorie de l'association. Les documents sur ces deux points ont une netteté qui ne laisse place à aucun doute. Mais la conception psychologique de Spinoza emprunte un

caractère tout à fait à part au fond idéaliste qui la supporte et que M. Pollock découvre avec une rare pénétration.

Dans le chapitre sur *la Nature de l'homme*, nous signalerons le sens attribué au principe dont est déduite la théorie spinoziste des passions : l'effort de toute chose pour persister dans son être. Conformément à ce qu'il a dit plus haut, M. Pollock retire toute portée métaphysique au terme d'*effort;* l'effort pour vivre n'est pour Spinoza que ce que les physiciens appellent la *force* d'inertie, qui n'est rien de plus que le fait même de l'existence, au delà duquel Spinoza ne songe pas à remonter. Ainsi les phénomènes de la vie, de l'action, de la passion, se voient ramenés au phénomène physique de l'inertie. Si cette interprétation est exacte, on comprend ce que voulaient dire Hegel et Schelling quand ils reprochaient à l'univers de Spinoza d'être sans vie, immobile et rigide.

Dans la comparaison qu'il fait au chapitre suivant de la morale stoïcienne à la morale spinoziste, l'auteur remarque qu'un des traits les plus caractéristiques de celle-ci est la doctrine que l'émotion seule peut commander à l'émotion. Mais la thèse essentielle de la IVe partie est celle qui fait de l'amour de Dieu, ou connaissance de l'ordre nécessaire de la nature, la plus haute fonction de l'esprit, bonne à l'homme non comme moyen, mais pour elle-même. M. Pollock fait ses réserves sur ce point. Lors même, dit-il, qu'on admettrait que toute activité de l'esprit est nécessairement une activité intellectuelle, il ne s'ensuivrait pas que l'effort de l'entendement pour se maintenir comme pouvoir de raisonner entraînât la conservation du bien-être de l'homme tout entier. Spinoza l'admet sans preuve, sous l'influence de la théorie péripatéticienne de l'entendement actif, et pour préparer la voie à la doctrine de l'éternité de l'âme, qui termine la Ve partie.

Cette doctrine soulève une question difficile, celle de savoir comment elle se rattache au reste du système, en particulier aux vingt propositions de la Ve partie, qui la précèdent. Elles sont consacrées à expliquer le pouvoir de l'entendement sur les passions, et, cet objet une fois atteint, il semble que l'*Ethique* doive être terminée ; il n'en est rien, et la théorie de l'éternité de l'âme commence. M. Pollock remarque d'abord que Spinoza a pris soin d'isoler le plus possible cette théorie, d'en faire un tout à part. Il l'a fait, dit-il, d'abord sans doute parce qu'il avait conscience qu'elle n'était pas à sa vraie place à cet endroit. Il a dû sentir aussi qu'elle soulèverait des difficultés et pourrait compromettre auprès de certains lecteurs ce qui n'en paraîtrait pas assez indépendant. Enfin et surtout il tenait à ce que sa théorie pratique n'eût pas l'air de reposer sur un fondement surnaturel, de faire appel à une espérance, à un calcul mercenaire. Il présente donc sa théorie de l'âme éternelle comme une sorte de supplément extérieur, de *métaphysique indépendante*, pourrait-on dire, de son système moral.

Nous avons vu que M. Pollock rattache cette théorie à une origine péripatéticienne. Pour Aristote, l'entendement actif est seul éternel ;

les âmes individuelles ne le sont qu'en tant qu'elles partagent avec lui la vie contemplative. Selon son interprète Averroës, quoique les âmes particulières entrent dans la composition de l'entendement actif, elles ne subsistent pas en lui comme individus, et c'est collectivement qu'elles sont éternelles. Au contraire, Levi Ben Gerson, après une discussion approfondie de cette doctrine et de plusieurs autres, admet une immortalité intellectuelle sans doute, mais individuelle en même temps. Suivant lui, chaque âme apporte dans l'autre vie une réalité proportionnelle à la somme de connaissances pures qu'elle a su acquérir dans celle-ci. M. Pollock ne croit pas douteux que Spinoza n'ait lu Ben Gerson; la théorie qui termine l'*Ethique* serait la sienne, modifiée par une influence néoplatonicienne et adaptée à la conception monistique. L'immortalité devient chez Spinoza l'éternité en dehors du temps, la connaissance contemplative, l'amour de Dieu, et cette connaissance est, dans chaque âme raisonnable, l'idée qui exprime l'être de son corps sous la forme de l'éternité, c'est-à-dire comme faisant partie d'un ordre nécessaire. La réunion de toutes ces idées éternelles de corps et d'âmes à la fois (les deux idées se confondent désormais, puisque tout objet extérieur a disparu) compose l'entendement infini de Dieu.

En somme, c'est la connaissance et l'acceptation spontanée de la loi nécessaire et divine qui constitue, selon Spinoza, la vie éternelle, et, pour conclure cette sévère étude, M. Pollock ne croit pas pouvoir mieux faire que de résumer sa doctrine en répétant le mot de M. Renan, qu'il a inscrit en tête de ce chapitre : « La raison triomphe de la mort, et travailler pour elle, c'est travailler pour l'éternité. »

A notre tour, nous n'arrêterons pas cette esquisse provisoire du beau livre de M. Pollock sans lui laisser la parole à lui-même pour résumer sa pensée sur l'œuvre de Spinoza :

« Son but n'a pas été de laisser après lui des disciples rivés à la lettre de son enseignement, mais d'amener les hommes à penser avec lui, en leur apprenant à penser librement et correctement par eux-mêmes. Nous avons dit, au début de ce chapitre, que le spinozisme, comme force vitale et organisatrice, n'est pas un système, mais une disposition d'esprit. La science nous rend chaque jour plus évidente cette vérité qu'il n'existe ni au dehors, dans le monde, ni au dedans, dans l'esprit, rien qui ressemble à un équilibre fixe; de même, il devient clair que les vrais et durables triomphes de la philosophie ne sont pas dans les systèmes, mais dans les idées. La richesse en idées vitales est la vraie mesure de la grandeur d'un philosophe, et à ce compte le nom de Spinoza est assuré de tenir son rang parmi les plus grands. Nous qui avons tâché, quoique imparfaitement, de suivre le travail de l'esprit de Spinoza et d'expliquer sa pensée dans le langage de notre temps, nous l'honorons plus encore pour les suggestions qu'il a fournies, en apercevant, comme dans une vision, l'aube lointaine de vérités nouvelles, que pour ce que ses mains ont accompli et parfait. Même de ceux que nous révérons le plus, nous ne pouvons accepter

aucun système comme définitif. Un système spéculatif est une œuvre d'art; c'est une tentative pour fixer un idéal, et dans l'acte même de pensée, qui lui met l'empreinte d'une forme individuelle, l'idéal est transformé et reculé dans une région inexplorée encore. L'expérience et la science réunies nous invitent à ne pas accorder notre foi à des symboles qui ne sont rien de plus que des auxiliaires pour la pensée. La parole qui fut vivante sur les lèvres du maître devient une formule inerte dans la bouche d'élèves qui n'ont appris qu'à moitié leur leçon. Et c'est pourquoi il arrivera toujours dans l'avenir que quand des hommes à l'esprit impatient réclameront des systèmes et des formules, comptant tenir une fois pour toutes le secret de toute sagesse, on n'aura pas de meilleure réponse à leur faire que celle du fils de Sirach : Le premier homme ne la connut pas parfaitement, le dernier non plus ne la découvrira pas; car ses pensées sont plus vastes que la mer, et ses conseils plus profonds que le grand abîme. »

Ainsi se termine l'ouvrage de M. Pollock. Cette dernière page en exprime nettement l'esprit et permet d'apprécier les garanties de vérité qu'il présente. Il est suivi d'un appendice qui contient, avec la traduction en anglais de la vie de Spinoza par Colerus, les originaux encore inédits de trois lettres de Spinoza, deux en hollandais retrouvés par le professeur Land, de Leyde, un en latin, conservé dans la bibliothèque de M. Cousin. Les deux premières (ep. 32 et 38) sont adressées à Blyenbergh, la troisième (XXXIXe de la trad. Saisset) à L. Meyer.

Enfin M. Pollock, peu de temps après la publication de son livre, a eu la bonne fortune de retrouver à la bibliothèque de la Société royale de Londres deux lettres manuscrites de Spinoza à Oldenburg (ep. VI et XV), le premier secrétaire de la Société. Suivant les indications données par M. Pollock dans un article de la revue *The Academy* (nov. 1880), le texte de chacune contient, outre une fin qui n'est pas dans l'imprimé et qu'il publie dans cet article, de nombreuses variantes qui témoignent d'une révision minutieuse faite en vue de la publication sur la copie gardée par Spinoza. Cette découverte semble établir l'opinion avancée par le professeur Land, que Spinoza préparait sa correspondance pour l'impression. Ces deux textes inédits paraîtront dans l'édition nouvelle des œuvres de Spinoza, dont le Comité hollandais a confié la préparation à MM. Land et Van Vloten.

JULES LAGNEAU.

Windelband. — GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE *in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften* (*Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec la culture générale et les sciences particulières*). 2er Band; in 8°, VI-398; Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1880.

Nous annonçons un peu tardivement ce second volume, qui a d'ailleurs paru presque un an plus tard qu'on ne l'attendait. Il n'est pas

tout à fait ce qu'il devait être dans la première intention de l'auteur : celui-ci a dû, chemin faisant, modifier le plan de son ouvrage.

M. Windelband, on se le rappelle [1], divise en trois parties l'histoire de la philosophie moderne : la philosophie avant Kant, la philosophie Kantienne, la philosophie après Kant. Son premier volume, consacré à la première partie, nous menait jusqu'à Kant; le second devait comprendre la seconde et la troisième, aller de Kant jusqu'à nos jours. Comme on pouvait le prévoir, il n'a pas été possible d'épuiser en un seul volume une si riche matière : la philosophie contemporaine est restée en dehors et fera l'objet d'un troisième volume, actuellement en préparation. Le tome II, que nous avons sous les yeux, traite exclusivement de Kant et de ses successeurs allemands. L'auteur s'est aperçu, en pénétrant dans le dédale de la littérature philosophique contemporaine, que ce n'était pas une petite tâche de l'explorer tout entière et d'en donner un résumé méthodique. Sous peine de se contenter d'indications sèches et superficielles, il devait se livrer à des recherches fort longues, dont quelques-unes ne pouvaient se faire que dans les bibliothèques de France et d'Angleterre. Des années se seraient écoulées, dit-il avec un juste sentiment de la difficulté, avant qu'il fût à même de dégager de tant de lectures ce qui a une réelle portée et mérite d'être mis en relief. Ajoutons que, de telles recherches une fois faites, il eût été dommage d'avoir à en accumuler les résultats dans un espace restreint, sous une forme sèche et étriquée. Nous ne pouvons donc que nous féliciter du parti auquel l'auteur s'est arrêté. Ce n'est pas trop d'un volume entier pour l'histoire générale de la philosophie au XIX[e] siècle, et si cette histoire vaut par la netteté des aperçus, par l'ordre, par l'habileté de la mise en œuvre, autant qu'elle vaudra, nous le savons d'avance, par le sérieux et la solidité des études préparatoires, on peut lui prédire un grand succès.

Le présent volume est d'un intérêt plus étroit : il ne traite que de l'Allemagne et d'une phase relativement courte de la pensée allemande. Mais les historiens ne vont presque jamais plus loin, et l'auteur a raison de dire qu'à la rigueur son *Histoire de la philosophie moderne* forme dès à présent un tout complet, embrassant tout ce qui est réellement historique. Il n'a pas tort non plus de voir dans cette grande période de la philosophie allemande, qui commence à Kant et finit avec Hegel et Herbart, une époque singulière, jusqu'à un certain point en dehors du cours général de l'histoire, et qui demande plus que toute autre à être exposée à part.

Notre temps menace-t-il, comme le dit M. Windelband, de ne plus même comprendre avant peu la grandeur spirituelle de cette époque? Elle a toujours été assez mal connue chez nous et commence, au contraire, à devenir de notre part l'objet de sérieuses études. L'auteur

1. Voy. notre article sur son premier volume : *Revue philosophique*, 1879, t. VIII, p. 207.

sait mieux que nous l'état des esprits en Allemagne; nous devons le croire quand il dénonce l'abandon où tombent en ce pays les grandes doctrines du commencement du siècle; mais tout le monde sait qu'en France la philsophie de Kant, presque ignorée il y a vingt ans, a été d'année en année mieux étudiée et n'a pas cessé de gagner en influence. Aujourd'hui c'est Fichte, c'est Schelling, qui, à leur tour, entrent dans nos programmes d'enseignement supérieur et passent au rang de classiques. C'est là précisément ce qui fait à nos yeux le prix et l'opportunité du volume que nous signalons : il sera un guide fort utile aux jeunes gens qui se préparent aux épreuves de l'agrégation et qui, cette année par exemple, doivent étudier le morale de Fichte. A ce point de vue spécial, il est permis de regretter une fois de plus l'absence complète de notes et d'indications bibliographiques ; nous l'avons déjà dit, l'auteur a mis une sorte de coquetterie à faire disparaître tout l'échafaudage de son travail. Nul appareil d'érudition, peu de citations, point de renvois aux textes. Il faut suivre de confiance; d'ailleurs, vérification faite, on le peut en général sans crainte. Un autre inconvénient, moindre peut-être, mais plus difficile à justifier, et dont j'ai peine à prendre mon parti, tant il nuit au maniement de l'ouvrage, c'est le manque de titres au sommet des pages. Ce qui rend un livre commode à consulter, ce qui fait, par exemple, de ceux d'Ueberweg et de Zeller de si bons instruments de travail, n'est-ce pas avant tout l'emploi des titres courants, grâce auxquels le lecteur n'a qu'à parcourir des yeux les têtes de pages pour savoir où il est et s'il s'approche ou s'éloigne de ce qu'il cherche? Comment le numéro de la page, placé comme unique point de repère au milieu de la ligne supérieure, tiendrait-il lieu de cette heureuse disposition typographique? Rien ne donne à un livre un aspect si morose et si peu engageant, surtout quand le texte est, comme ici, extrêmement compact.

Ces défauts matériels n'empêchent pas l'ouvrage d'être d'une lecture facile, si l'on ne se laisse pas rebuter : inhospitalier au regard qui ne voudrait que le parcourir, il saisit et retient l'esprit attentif qui a le loisir d'étudier. En voici l'économie. La philosophie kantienne occupe presque la moitié du volume et est exposée en cinq chapitres : le premier traite de la vie et des écrits de Kant; le second, de son « développement philosophique »; les trois derniers, beaucoup plus longs, de sa « philosophie spéculative, *Theoretische Philosophie,* » de sa « philosophie pratique », de sa « philosophie esthétique ». Nous n'avons pas encore en français une analyse suivie du système de Kant aussi complète et aussi précise. — Deux cents pages sont consacrées au « développement systématique de la philosophie allemande après Kant ». Cette étude est distribuée sous dix chefs comme voici : 1° Premiers effets de la philosophie critique; — 2° L'idéalisme moral (Fichte); 3° L'idéalisme physique (Schelling et la philosophie de la nature); — 4° L'idéalisme esthétique (Schiller et les romantiques); — 5° L'idéalisme absolu (sys-

tème de l'identité de Schelling); — 6° L'idéalisme religieux (Fichte et Schleiermacher); — 7° L'idéalisme logique (Hegel); — 8° L'irrationalisme (Jacobi, Schelling, Schopenhauer, Feuerbach); — 9° Le réalisme critique (Herbart); — 10° Le psychologisme (Fries et Beneke).

On n'attend pas de nous que nous discutions avec l'auteur tel ou tel point particulier pris au hasard dans ce vaste champ d'étude. Nous aimons mieux rendre hommage à l'intérêt passionné avec lequel il l'a embrassé, à l'étendue et à la sûreté de sa science. M. Windelband aime les hommes et les doctrines dont il traite. Il exprime à deux reprises et avec émotion la crainte que le goût de ces hautes spéculations n'ait disparu dans l'Allemagne d'aujourd'hui, que la source des grandes pensées ne soit tarie. En voyant, en effet, l'admirable fécondité de la pensée allemande en un temps encore si voisin de nous, on comprend que les hommes qui vivent des choses de l'esprit de l'autre côté du Rhin jettent un regard de regret vers cet âge d'or.

HENRI MARION.

Th. Jacob. — INDUCTIVE ERKENNTNISS. — Gebr. Unger. Berlin, 1881.

Trois questions intéressantes sur l'induction : 1° Comment se fixe la compréhension du concept, c'est-à-dire sa signification et sa valeur scientifique? 2° En quoi consiste le lien démonstratif des attributs du concept, dans toute espèce de raisonnement, soit déduction mathématique, soit déduction expérimentale? 3° Sur quoi repose l'induction elle-même, entendue au sens vulgaire du mot, c'est-à-dire l'extension de la propriété, ou loi démontrée, à tous les temps et tous les lieux dans les mêmes conditions? — Voilà l'objet de cette curieuse étude.

Le premier point est fort bien traité par M. Th. Jacob, et il a de l'importance. L'auteur remarque judicieusement que des deux propriétés logiques du concept, communément distinguées par les philosophes, une seule est de conséquence : la compréhension de la notion générale, incertaine et variable ou nettement définie et immuable. La fixité du concept dépend au début de la précision de l'opération fondamentale, qui servira de base à l'induction ou à la déduction, à savoir la généralisation. Le difficile, au premier coup d'œil jeté sur les choses, n'est pas de généraliser, de colliger des caractères communs à une série d'individus; c'est de trier les caractères stables et essentiels parmi les éphémères et accidentels. Mais il est, à ce propos, un fait logique singulier : c'est que de degré en degré la généralisation des caractères, ou formation des types conceptuels, est de plus en plus sûre, moins sujette à révision. Imaginez un enfant au milieu d'une basse-cour remplie de toutes sortes d'animaux : l'enfant distinguera approximativement autant de groupes de représentations, partant de concepts. L'applicabilité de chacun de ces concepts à un nombre plus ou moins grand d'individus sera indéterminée, nécessairement. Des méprises

inévitables se produiront, des confusions entre les concepts infimes. Ainsi, pour avoir vu nager l'oie et le canard, l'enfant n'en fera qu'une seule et même espèce d'oiseaux. Malgré tout, cette généralisation irréfléchie, du moins dans ses grandes lignes et aux degrés supérieurs, restera : la distinction des oiseaux, des mammifères, des poissons, par exemple, sera définitivement acquise. Preuve évidente qu'une énumération absolument complète, ἐπαγωγὴ διὰ πάντων, n'est pas la condition indispensable de la généralisation inductive. Retenons cet enseignement.

Si l'expérience ultérieure — car il faut tout prévoir — vient à nous révéler des types d'êtres jusque-là inobservés, la classification générale n'aura pas à en souffrir. On leur fera leur place dans l'un des cadres établis, en haut ou en bas, selon la loi taxinomique de l'affinité des caractères. L'économie du procédé intellectuel de généralisation (entendez d'induction) n'est point à la merci d'une particularité propre à quelques individus, d'une espèce en plus ou en moins. N'eussiez-vous jamais vu aucun type de batraciens, la seule connaissance des mammifères vulgaires, des oiseaux communs, des poissons et des reptiles les plus humbles suffirait à fonder un concept légitime (trop large ou trop étroit, il n'importe) d'un embranchement zoologique défini. A une certaine hauteur, la délimitation générale des espèces ne dépend plus de la délimitation spéciale. Et, par une sorte d'effet en retour, une fois la classification suffisamment avancée, il ne sera besoin que d'un seul échantillon pour dénoncer à l'esprit du savant l'existence d'une espèce nouvelle : à tel point que des milliers de spécimens semblables ne nous apprendraient rien de plus. L'examen d'une grenouille unique prouverait au naturaliste qui n'en aurait jamais vu d'abord qu'il s'agit là d'une nouvelle espèce, et, qui plus est, d'une classe nouvelle à joindre aux autres. A une condition toutefois : c'est qu'il observerait l'évolution biologique totale de l'individu, en vue de s'assurer que la forme typique actuelle du sujet n'est point une métamorphose transitoire d'une espèce déjà connue.

L'induction sous sa forme spontanée est donc une opération intellectuelle où l'erreur, en matière de sélection des caractères, n'affecte sérieusement que les espèces tout à fait inférieures. Comment ce procédé atteint-il toute sa rigueur scientifique? La liaison logique des attributs entre eux est-elle la même pour toute espèce de concepts, les concepts mathématiques et les concepts empiriques. C'est la seconde question. C'est ici, sur ce sujet de la connaissance mathématique, que le désaccord commence entre M. Jacob et nous. Cette forme de connaissance serait, d'après lui, une induction très voisine en réalité de l'induction expérimentale. Ainsi, le théorème relatif à la somme des angles du triangle : il se démontre sur un seul cas, le triangle ABC. Nous nous disons : Si la somme des angles du triangle considéré doit être égale à deux droits, la raison en est que deux des angles du triangle étant les alternes ou correspondants d'angles formés par deux

parallèles et une sécante, ces derniers avec le troisième angle du triangle font une somme égale à deux droits. Or par le sommet d'un triangle il est toujours possible de mener une parallèle à l'un des côtés, et la conséquence nécessaire de cette propriété générale des triangles, c'est que la somme des angles soit telle. Bref, une démonstration sur un exemple unique, à l'aide d'une construction applicable à tous les cas semblables, voilà le fondement de ce que M. Jacob appelle une généralisation inductive mathématique. « Avec Barbara et toute la syllogistique, impossible de s'élever jamais à des propositions générales positives dont le contenu soit nouveau. Et cependant la mathématique comme science de démonstration atteint à de telles propositions; mais ce n'est pas à la syllogistique, ou du moins à elle seule, qu'elle en est redevable; c'est à l'union combinée de celle-ci avec un procédé tout autre, l'induction. » L'auteur fait ici fausse route de deux manières. D'abord la méthode de démonstration mathématique n'a rien de commun avec le syllogisme; un maître éminent, M. J. Lachelier, l'ayant établi avec une clarté surabondante (voy. *De natura syllogismi*, pag. 9-11), M. Th. Jacob nous permettra de le renvoyer à ce remarquable exposé de la question. Ensuite c'est par une regrettable confusion d'idées qu'on assimile la généralisation des démonstrations mathématiques à la généralisation des démonstrations empiriques; c'est à tort qu'on les range l'une et l'autre dans la langue courante sous le titre d'induction. La mathématique se meut dans l'universel, qu'elle détermine, délimite, construit *à priori;* elle n'a que faire d'étendre après coup, comme en se ravisant, ses résultats; l'extension de ces derniers est celle même des concepts, c'est-à-dire illimitée de soi, et elle n'a rien à craindre des démentis de l'expérience, parce que la démonstration porte sur les seules conditions formelles de toute expérience possible. En matière de science expérimentale, c'est une autre affaire. Le concept étant d'origine empirique ne peut, sans danger, être universalisé : il devient nécessaire de multiplier et de comparer les cas d'expérience. Dans quelle mesure et pourquoi? M. Jacob nous le dira fort justement tout à l'heure.

Voici en attendant comment on se flatte d'identifier deux méthodes aussi distinctes. En mathématiques, on établit, dit l'auteur, que l'attribut B est la suite indispensable et nécessaire d'un attribut A que toutes les figures N possèdent en commun. Donc dès qu'une figure quelconque N sera donnée, ou bien elle possédera le même attribut A, ou bien on se sera mépris sur la liaison présumée nécessaire et réciproque de N et de B. Pour revenir à l'exemple cité, la parallèle (A) menée d'un des sommets d'un triangle au côté opposé donne naissance à deux angles égaux terme à terme à deux des angles du triangle. Or, comme on peut toujours mener une parallèle de ce genre (A), comme ladite construction entraîne toujours ladite égalité (B), on peut en conclure que tout triangle N, étant inséparable de A, l'est également de B, c'est-à-dire que la somme $S = 2^{dr}$.

En science expérimentale, la difficulté est aussi de déterminer A par rapport à B et à N. Par exemple, comment faire pour distinguer rigoureusement le diamant véritable ou carbone cristallisé du bore cristallisé ou diamant de bore? Les propriétés physiques B, B′ de ces deux corps N, N′ sont semblables à s'y méprendre : dureté, réfrangibilité, limpidité, densité (3,50, 2,68), forme cristalline; par quel attribut, A, A′, les distinguer l'un de l'autre? Chimiquement, rien de plus simple : la combustion du diamant dans l'oxygène engendre de l'acide carbonique; celle du bore cristallisé, de l'acide borique. La caractéristique A, d'où dépend la liaison intime de B et de N, est donc déterminée par l'expérience. Voilà en quel sens l'expérimentation est ici indispensable : elle rend aux sciences naturelles positives les mêmes services que la construction des lignes et des figures en géométrie.

L'analogie, si frappante qu'elle soit, n'exclut pas la différence essentielle des concepts et des méthodes. M. Th. Jacob a beau raffiner, dire que la science physique pourrait, à la rigueur, se contenter d'un seul cas bien observé; en réalité, la « variation des expériences », dussent-elles aboutir à un résultat uniforme, est la condition démonstrative et la garantie logique de l'objectivité ou de la généralité de la loi expérimentale. Le savant, physicien ou biologiste, craint toujours, par une sage défiance, les surprises de la nature ou les illusions de ses sens, tandis que ce scepticisme n'est point de mise en déduction mathématique : le recommencement de la démonstration sur un second ou troisième cas est ici de plein droit inutile. Il n'y a ni prodiges, ni monstres, ni exceptions dans le domaine intuitif *à priori* du temps et de l'espace : il y en a en physique; de sorte que la loi inférée de l'expérience et de l'observation, sous le double rapport de la durée et de l'étendue, ne saurait jamais prétendre au double caractère de nécessité et d'universalité. Concept synthétique *à posteriori*, loi contingente. Conséquemment il est vain de prendre le principe purement logique. « Les mêmes causes produisent les mêmes effets, » pour fondement de l'extension d'une loi empirique à tous les temps et à tous les lieux. C'est reculer la difficulté sans la résoudre, puisqu'il resterait toujours à savoir s'il y a dans toute la nature deux cas absolument identiques par toutes leurs conditions [1].

Un dernier mot. Dans un passage où il traite du critère de la vérité l'auteur place au sommet de toute connaissance et de toute affirmation la loi d'identité logique. « Si quelqu'un s'imagine savoir que tout savoir est impossible, il se met en contradiction avec lui-même...; donc le savoir de l'impossibilité de tout savoir est impossible. » C'est trancher un peu vite peut-être la question du doute cartésien. Oserait-on affirmer que Descartes sort de la difficulté par une adhésion tacite à l'axiome

1. Sur cette impuissance du principe de causalité à nous rien apprendre par lui seul, de l'avenir, voyez encore : J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, pages 78-82.

que l'on invoque? Le doute régressif de la pensée ainsi vidée de toute intuition a-t-il bien réellement des limites? Le pyrrhonisme absolu d'un Montaigne nous semble au contraire défier toutes les ressources de la pure logique : « Il met toutes choses dans un doute si universel et si général, dit Pascal, que ce doute s'emporte soi-même, et que l'homme, doutant même s'il doute, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos. » C'est que peut-être la pensée n'est liée que dans ses rapports avec des objets d'intuition donnés, mais vis-à-vis d'elle-même, des concepts et des axiomes, est liberté absolue.

A. Debon.

Alfonso Asturaro. — Santa Caterina da siena. *Osservazioni psicopatologiche.* In-12, 48 p. Napoli, Morano, 1881.

Cette brochure est une esquisse plutôt qu'une étude achevée de la vie de sainte Catherine. Le sous-titre en indique l'esprit.

Conformément à la méthode qui associe l'observation psychologique, dans le sens le plus complet de ce mot, à la recherche objective, c'est-à-dire, suivant les cas, tantôt à l'expérimentation physiologique, tantôt à l'observation clinique, le Dr Asturaro remarque d'abord que, comme il s'agit de pénétrer au fond de l'âme même de Catherine pour essayer d'en reconstituer l'histoire intime, c'est une étude psychologique qu'il faut faire. Mais aujourd'hui la psychologie commence à la médecine. N'y a-t-il pas dans la conformation organique du sujet donné ou chez ses ascendants un principe physiologique qui procure, pour ainsi dire, la clef de la vie psychique? Ici, c'est sainte Catherine elle-même, ses lettres ou ses disciples qui fournissent la réponse. L'auteur énumère alors et décrit un ensemble de phénomènes que la célèbre mystique présenta (il est loisible au médecin de les retrouver racontés çà et là par Catherine ou par ses amis et disciples) durant toute sa vie, dès l'âge le plus tendre : longs évanouissements, crises de spasmes et d'angoisse, stigmates, hyperesthésie et anesthésie, contractures, visions et extases. Donc on a affaire à une malade, et la maladie est l'hystérie. Entre autres preuves à l'appui de ce diagnostic, le Dr Asturaro apporte des extraits d'une lettre écrite par Catherine à son confesseur et où la sainte décrit avec une précision étonnante deux accès, assurément hystériques pour n'importe quel médecin (p. 11-12).

Mais l'hystérie ne suffit pas à expliquer le caractère de Catherine. A la pathologie il faut joindre la psychologie : il faut voir sous quelles conditions et dans quelles circonstances s'est développé ce tempérament extrêmement nerveux pour produire une *sainte*. C'est sous l'influence de ces circonstances qu'apparaît l'hystérie chez Catherine (p. 15). Son ascétisme n'est d'abord que de l'imitation : elle répète des actes de la *Vie des Pères dans le désert* qu'elle a entendus raconter ou

qu'elle a lus (p. 16). Puis sa doctrine, l'anéantissement de la volonté humaine devant la volonté divine, se dessine peu à peu plus nettement, car la sainte, comme une femme vulgaire, a besoin du temps pour ordonner et fixer ses idées. Ces idées dominent dans ses extases et ses visions, de plus en plus fréquentes. Le Dr Asturaro pourrait sans doute se dispenser de comparer quelques-uns des actes accomplis par Catherine pendant ces états anormaux aux faits de spiritisme et se contenter de les rapprocher des faits de somnambulisme avec lesquels, d'ailleurs, ils offrent une grande ressemblance. Aux visions de Catherine s'ajoute bientôt un très vif sentiment d'amour pour le Christ, dégénérescence de l'amour naturel de l'homme et qui produit chez la sainte les effets de la passion charnelle (p. 28-31). Enfin l'auteur retrouve et montre dans toute la vie militante de Catherine, dans ses rapports avec les papes, les empereurs et les princes, dans ses projets de réforme de l'Eglise, de retour de la papauté à Rome, de croisade, de cessation du schisme, le même esprit ascétique, la même idée religieuse de travailler à la conversion et au salut des âmes; et il fait justice du grand génie philosophique et des vastes conceptions politiques qu'on s'est plu à lui accorder.

On n'observe donc chez Catherine qu'un même état mental qui s'est maintenu, comme il s'est développé, sous une influence pathologique, à savoir l'hystérie. Et ainsi l'auteur subordonne avec raison les faits purement psychiques et tout le développement du caractère aux faits physiologiques qui produisent ce développement et dirigent le sens dans lequel il a lieu.

Rien ne vaut des monographies ainsi faites avec beaucoup d'exactitude et de sagacité (ce sont deux qualités qu'il y faut) pour prouver l'importance et l'utilité d'une méthode. L'étude du Dr Asturaro, très modérée dans l'expression, toujours respectueuse pour Catherine, n'est sans doute pas une nouveauté; mais elle peut trouver une place à côté des travaux de M. Charcot et de l'école de la Salpêtrière qui ont montré avec clarté l'existence chez certaines hystériques de tous les phénomènes présentés par les *possédées* ou les *saintes* du moyen âge.

Dr E. G.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE

Octobre-décembre 1881.

Octobre. — T. Mamiani : *De la science économique.*

A. Marconi (*La spiritualité de l'âme humaine*) achève son argumentation commencée dans le numéro d'avril 1878, et poursuivie dans celui d'août 1881. Le monisme matérialiste, ce qui a été démontré, ne peut résister contre l'argument de la liberté; il est aussi désarmé devant celui de l'unité de conscience. A la mécanique, à la chimie, à la biologie, etc., l'auteur demande en vain, je ne dis pas l'explication de cette unité, mais seulement quelque fait analogue. Frappé de leur impuissance à rendre compte de ce qu'ils n'entendent pas comme lui, l'auteur triomphe des matérialistes avec une parfaite assurance.

L. Ferri avait publié dans le fascicule d'octobre 1879 un article fort remarqué sur *les trois premières années d'une enfant;* il nous donne la suite de ses observations psychogénésiques. Elles ont maintenant pour objet les premiers progrès de la volonté et du sentiment. Mais le titre de cette étude ne nous donne qu'une promesse incomplète (*Observations et considérations sur une enfant*); c'est de deux fillettes, et non pas d'une seule, qu'on nous invite à observer le développement moral. « Betty a une sœur, nommée Hélène, qui a trois ans et cinq jours. Les deux sœurs se trouvant toujours ensemble, elles ne peuvent être séparées dans cette note. Elles sont l'une pour l'autre la cause et l'occasion continuelle de sentiments dans lesquels se manifeste leur naissante moralité, et elles peuvent aussi, vu les différences d'âge et de développement, rendre plus utile cette petite étude. »

L. Ferri, tout d'abord, explique ce qu'il entend par *volonté.* « Ce n'est pas, dit-il, un état d'où la sensibilité soit exclue. mais un état tel que l'acte élémentaire déterminant ait pour condition immédiate quelque forme de connaissance et d'intelligence, et non une sensation affective, une émotion ou quelque autre fait semblable, et encore moins un simple mouvement nerveux. » Il peut y avoir, selon lui, une apparition prématurée et mauvaise de la volonté, ayant pour origine l'habitude imprudemment prise de prononcer devant l'enfant le mot de *vouloir,* de pro-

voquer, de concentrer son attention sur des désirs réels ou factices, et de faciliter ainsi les voies à une intention qui est déjà un vouloir, par la connaissance réfléchie d'où elle naît, et qui devient vouloir capricieux et dominateur, pour peu qu'on cède habituellement aux désirs exprimés par l'enfant. Un fait que le père philosophe a bien souvent noté chez ses deux enfants, c'est l'artifice auquel elles recourent pour se débarrasser d'une chose qu'on les contraint de faire : par exemple, Betty, dans sa deuxième année, imaginait souvent de témoigner un besoin qu'elle n'éprouvait réellement pas, pour qu'on la fît descendre de sa chaise et qu'on l'éloignât de la table, où elle se déplaisait : son calme dans cette circonstance, son intention évidente, ne permettaient pas de douter qu'il n'y eût de la volonté dans son état de conscience. Le même fait s'est reproduit pour sa petite sœur, sauf la différence accessoire du but. L'intervention de la volonté s'est manifestée souvent aussi, dès l'âge le plus tendre, par le changement qu'une raison réfléchie amenait presque subitement dans les plaintes et les cris de l'enfant, lorsqu'il était en proie à un désir non satisfait ou à quelque violente contrariété. D'autres fois l'association et le sentiment interviennent comme coefficients d'un acte, avec la première apparition de la volonté appréciative et comme le germe du remords. Betty, vers l'âge de deux ans, appelle sa bonne *vilaine;* suit l'interrogation : « Qui vilaine? » Et l'enfant, après un moment de silence significatif, répond : « La poupée *vilaine.* »

Dans des éléments qui constituent la genèse de la volonté chez l'enfant, L. Ferri se montre particulièrement soucieux d'accorder les explications physiologiques et les explications psychologiques, en sorte que ses conclusions rejoignent celles de D. Ferrier sur la marche du processus volontaire. Pour lui, la volonté suit des phases de développement parallèles à l'éducation des organes nerveux. Il avoue même que, pendant les premiers temps, la nature de la volonté paraît donner raison à ceux pour qui les habitudes des enfants peuvent s'engendrer à la suite d'une seule impression, tant sont grandes la puissance et la réaction de leur sensibilité. Un jour, le père, assourdi par les cris de son enfant, élève la voix et crie beaucoup plus fort qu'elle, pour la faire taire; l'impression fut telle que pendant quinze jours l'enfant ne voulut plus regarder son père, et qu'il fut obligé de faire amende honorable, et de mettre dans son maintien la plus grande douceur possible, pour rentrer en grâce auprès d'elle. Une autre fois, dans un accès de colère, elle se mit à prononcer une horrible imprécation, qu'elle avait par hasard entendu proférer par un homme du peuple; l'association et l'imitation avaient si promptement uni leurs racines, et la force de l'habitude était si vite née, que, quoi qu'on pût faire, on ne pouvait en venir à bout. Le développement de l'intelligence et de la connaissance put seul la corriger. La docilité s'est aussi accrue avec le développement de la réflexion. Déjà, à trois ans, priée par sa mère d'être *bonne*, elle fit plus d'une fois cette singulière réponse : « Je sens que je ne puis être bonne. » Une autre fois, sa mère l'ayant félicitée de sa bonne conduite : « De-

main, dit-elle, je voudrais te rendre encore plus contente. Je voudrais toujours être bonne. Mais, dis-moi, pourquoi ne puis-je pas être toujours bonne? » Avec la tendance à la réflexion, la sympathie, l'amour de la louange, l'amour-propre, l'exemple, la crainte du reproche, le désir de n'être pas grondé, de faire plaisir à sa mère, s'accroissent et aident à se constituer cet état dans lequel la réflexion domine la tendance contraire et rend possible le gouvernement de soi-même. Ainsi la conscience morale se forme peu à peu et d'éléments très divers, parmi lesquels L. Ferri compte l'influence des états de l'organisation. Sa conclusion, qui est aussi celle de l'auteur de *L'éducation dès le berceau*, est qu'il faut traiter l'enfant, *non comme personne libre, mais comme capable de le devenir*.

— Un autre article de L. Ferri, dans la même livraison, se recommande expressément à notre attention : il a pour titre *L'enseignement de la philosophie dans les lycées*. Le ministre Baccelli, après avoir consulté une commission composée de MM. L. Ferri, Turbiglio et Bionda, en vue d'une modification des programmes, pensa qu'on devait maintenir les branches principales de la philosophie, logique, psychologie, éthique, à cette restriction près que les professeurs s'étendraient sur l'enseignement de la logique, conserveraient celui de la morale en tant qu'il pourrait s'accorder avec le traité de Zanotti, et réduiraient la psychologie aux notions fondamentales, la considérant comme une introduction à l'étude de la logique et de la morale.

Le projet ministériel n'obtint pas grande faveur auprès du conseil supérieur de l'instruction publique. Par lui furent rayées les notions de psychologie, la logique transformée en art logique, et le traité de Zanotti repoussé; il adopta l'idée d'un abrégé de la *Morale à Nicomaque*, étudié dans le texte grec. Des protestations s'élevèrent de toutes parts contre cette malheureuse combinaison. Un membre de la commission signala au public dans une lettre le danger qu'il y aurait à suivre le programme édicté par le conseil supérieur, si l'on n'en corrigeait les défauts par quelques instructions opportunes. Le ministre comprit qu'il ne devait « confier cette tâche qu'à un homme par-dessus tous éminent et autorisé ». C'est le comte Mamiani qui en a été chargé, et « il semble qu'il s'en soit acquitté avec la plus grande habileté, de manière à détruire entièrement les effets redoutés des décrets, ainsi transformés par le conseil supérieur. » Résumons ici lesdites instructions.

Comme les doctrines philosophiques sont exposées dans les universités, il faut que les éléments en soient enseignés dans les lycées; du reste, une foule de jeunes gens peuvent déserter le champ de la littérature et de la philosophie pour se livrer à d'autres sciences, et à toutes ces sciences il est nécessaire d'appliquer un esprit et une méthode philosophiques.

Les éléments dont nous parlons doivent habituer les esprits au langage et à la méthode philosophique, aux opérations d'usage courant, à l'abstraction, à la spéculation, à l'attention dirigée en toute sûreté sur

les phénomènes intérieurs. Or, pas de discipline plus propre que la logique à atteindre ce but; et l'on entend ici l'art, non la science. A la science logique, il n'est pas facile d'éviter les discussions abstruses sur la nature et l'origine des universaux, et la controvrse inépuisable sur les rapports du sujet et de l'objet. Mais l'art logique peut se dispenser tout au moins de toucher le fond de ces questions.

Ainsi le professeur commencera par exposer une sorte d'histoire naturelle de l'intelligence et de ses fonctions essentielles. Puis, pour chacune d'elles, il décrira les erreurs les plus fréquentes où elles tombent et les meilleures précautions à prendre pour les éviter; les pratiques les plus efficaces pour étendre et affermir nos puissances mentales, par exemple, pour acquérir un sens plus fin de la beauté, fortifier la mémoire, vivifier l'imagination, ou, en revanche, la modérer et la contenir : tous points oubliés dans bon nombre de traités.

Après cela, le professeur définira les maximes les plus sûres de la méthode inductive, les appliquant principalement aux sciences positives. Il sera plus sobre en traitant de la dialectique, ou méthode déductive, d'autant plus que les études mathématiques fournissent aux élèves, à cet égard, une ample matière de préceptes et d'exemples.

Pour ce qui est de l'*Ethique* d'Aristote, si l'on veut y voir plutôt un bon exercice de grec qu'un traité de philosophie morale, il convient d'expliquer au préalable la conception générale du livre, en la tirant de l'excellent traité de Zanotti, cet auteur si clair, si méthodique, si élégant, qui, sans s'éloigner des opinions d'Aristote, les purifie toutefois en atténuant sa tendance à l'*eudémonisme*.

Ainsi les instructions ont rétabli en détail ce que le conseil supérieur avait supprimé en bloc. Tout est bien qui finit bien. Il nous reste à signaler dans le programme italien une suppression : celle de la métaphysique, et une lacnne : celle de l'histoire de la philosophie.

Bibliographie. — A. Simoncelli : *L'homme et l'animal comparés au point de vue psychologique métaphysique.* Le point fondamental de la doctrine de l'auteur, c'est qu'il fait participer les phénomènes à la réalité de la substance, et par suite trouve que la méthode la plus légitime est celle qui conclut de la nature des phénomènes à la solution relative aux rapports entre l'homme et l'animal. Ces rapports sont déterminés avec une exactitude suffisante, mais au profit d'un idéalisme outré. — Campbell Fraser : *Berkeley.* Ce livre est le troisième volume de la collection de philosophes classiques pour les lecteurs anglais. L'illustre professeur d'Edimbourg a essayé de présenter pour la première fois la pensée philosophique de Berkeley dans toute son organique unité.

Bernard Perez : *Thierri Tiedemann et la science de l'enfant. Mes deux chats, fragment de psychologie comparée.* Le « népiologue » français analyse le journal de Tiedemann, dont il avait déjà fait des extraits pour sa *Psychologie des trois premières années de l'enfant.*

Ce travail, qui contient des appréciations et des notes comparatives, est une utile contribution à la psychologie infantile et à la pédagogie. L'auteur y ajoute un fragment de psychologie comparée, *Mes deux chats*, étude vivement menée, et qui est le fruit d'observations patientes et judicieuses (L. Ferri).

Décembre. — B. Labanca : *Le problème de la philosophie chrétienne.*

G. Fontana : *Les bases de la morale d'Herbert Spencer.* — Quoique modéré dans la forme de ses critiques, l'auteur est franchement hostile au système de morale préconisé par le philosophe anglais. Il n'a pas entrepris de le réfuter à fond et se borne à des dénégations et à des distinctions surtout métaphysiques. Il n'accepte de cet épicuréisme rajeuni pas plus les conséquences que les principes. Sans estimer que ce qui est ne puisse cesser d'être, il n'attend pas des progrès de l'évolution l'avenir de félicité qu'Herbert Spencer, oubliant l'expérience pour la métaphysique, s'est plu à rêver pour nos descendants. Il n'admet même pas le maintien de l'ordre social, si l'on donne à la morale les lois relatives qu'Herbert Spencer tire de l'évolution des phénomènes.

L. Ferri : *Pétrarque et son influence sur la pensée de la Renaissance.* — Cet article est un digne hommage à l'homme illustre dont l'Italie vient de célébrer le centenaire. Nous en résumerons un passage, où sont rapportées les observations que le professeur G. Canestrini a faites sur le squelette du grand homme. Crâne parfaitement symétrique dans toutes ses parties, mais front peu élevé et légèrement fuyant; — haute stature, formes bien proportionnées, annonçant une force musculaire peu commune, ce qui aide à expliquer la robuste santé, l'infatigable activité du poète, toujours allant et venant à travers l'Italie et l'Europe; — le développement des lobes cérébraux moyens et postérieurs fait penser à cette puissance de production ininterrompue jusqu'à l'heure tardive de la mort; — il ne faut pas mépriser ce détail : la partie postérieure du cerveau prédominait quelque peu sur les parties antérieures, et l'on sait que le chantre de Laure ne fut pas toujours absorbé dans la contemplation platonique de sa *beauté*, qu'il y eut souvent lutte chez lui entre l'amour céleste et l'amour sensuel : de ces observations et d'autres pareilles il résulterait que les sentiments et les instincts contrastaient fortement, dans l'ensemble des facultés de Pétrarque, avec son intelligence toujours très élevée.

Bibliographie. — Francesco della Scala (Francesco Dini) : *Cours de philosophie.* 3 vol. Florence. 1876-1881. Le but principal que l'auteur se propose est de coopérer à une solide restauration des sciences fondée sur la Protologie ou science première, science qui, selon lui, est formée, non avec la méthode psychologique, mais avec la vraie méthode

ontologique. — P. E. Castagnola : *Du beau.* Florence, Lemonnier. 1881. Ce livre mérite, dit-on, d'être recommandé aux jeunes gens, pour l'ampleur et la bonté de la doctrine, la méthode claire et régulière, et la forme toujours pure et élégante. Mais on voudrait que l'auteur eût davantage élargi la théorie de l'art, montré la gradation et le perfectionnement de chacun des arts libéraux, et mis plus en relief leurs différences essentielles. — L. Mabilleau : *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini.* Ce livre est d'un grand intérêt pour l'Italie, car il est consacré à l'un des plus illustres représentants de l'Ecole de Padoue. Trois choses ont paru devoir être notées dans les jugements de l'auteur sur le développement trois fois séculaire de l'aristotélisme padouan : la première est qu'il juge ce mouvement philosophique sous les formes et dans les limites du commentaire ; la seconde, qu'il y reconnaît avec raison une suite imposante de doctrines et d'hommes, qui justifie la renommée dont l'école a joui ; la troisième, que l'école de Padoue s'efforce d'après lui, de fondre dans ses œuvres les parties du néoplatonisme qui répugnent le moins à ses dogmes, mais que son éclectisme, resserré par les liens du commentaire, ne put atteindre l'originalité des premiers systèmes modernes. Le livre de notre compatriote est loué sans réserve par L. Ferri. — R. Bobba : *Essai sur la philosophie gréco-romaine considérée dans ses sources et dans son développement jusqu'à Cicéron inclusivement*, et *Anthologie philosophique ex M. T. Cicerone.* Rome. 1881.

RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA.

Octobre et décembre 1881.

A. Herzen : *Matière et force selon la conception monistique.* — Le dualisme qui les distingue l'une de l'autre n'est qu'une illusion. En réalité, le *nouméne* reste inaccessible à notre intelligence, le *phénomène* seul se révèle par les *sensations* qu'il éveille en nous. Nous les divisons en deux classes, les unes *matérielles*, les autres *dynamiques*, selon qu'elles nous semblent avoir une plus grande analogie avec nos états passifs ou nos états actifs. Mais ce ne sont là que des mots répondant à de pures abstractions. Dans la nature, matière et force sont une seule et même chose.

G. Buccola : *La durée du discernement et de la détermination volitive.* — Sans nous étendre sur les détails de ce genre d'expérimentation, dont il a été déjà parlé à nos lecteurs, nous nous bornerons à reproduire les résultats des nouvelles expériences. La moyenne générale du temps de réaction avec discernement a été :

Extrémité du doigt.	0,177
Tiers inférieur de l'avant-bras.	0,191

La valeur de la simple réaction étant de 0,146 d'un côté et de 0,149 de l'autre, il s'ensuit que l'acte purement psychique du jugement a dans

le premier cas une durée de 31 millièmes de seconde, et dans le second une durée de 42 millièmes. L'appréciation du contact sur l'avant-bras exige donc un temps de 11 millièmes plus grand que celle du contact sur le bout du doigt.

Autre expérience sur la localisation avec un choix à faire entre le mouvement de réaction et le repos :

	Temps de réaction avec discernement.	Temps de réaction avec discernement et choix.	Temps du choix.
Bout du doigt.	0,177	0,201	0,024
Tiers inf. de l'av-bras. .	0,191	0,223	0,032

Comparant les temps du discernement et du choix, on trouve que ces derniers sont un peu plus courts. En effet :

	Temps du discernement.	Temps du choix.
Bout du boigt	0,031	0,024
Tiers inf. de l'av-bras	0,042	0,032

Troisième expérience : détermination de la durée du jugement entre deux couleurs. G. Buccola opère avec le tube de Geissler, plaçant alternativement et irrégulièrement dans la chambre obscure deux petites lames de verre bleu et vert. Aussitôt que le courant faradique brille dans le tube, les couleurs deviennent apparentes, et le sujet indique par un signe qu'il les a distinctement perçues.

Durée de réaction :		
Avec discernement.	Avec discernement et choix.	Temps du choix entre mouvement et repos.
0,228	0,294	0,066

R. Schiattarella : *E. Vacherot et la loi des trois états de l'esprit humain.* — Le critique a pris chaudement la défense de ce dogme comtiste récemment attaqué par Vacherot (Paris, 1880). Il reproche à M. Vacherot de se contredire dans ses définitions de la métaphysique, tantôt de la considérer comme un point de vue spécial de la science, tantôt de lui donner un objet distinct de celui de la science, c'est-à-dire la recherche « des raisons et des vraies causes ». Relativement aux *trois états*, il lui reproche d'avoir faussement attribué à Comte l'idée de les présenter comme indépendants et successifs. Il relève enfin une foule d'assertions, d'interprétations singulières et de contradictions choquantes.

G. Cantoni : *De l'énergie dans la physique moderne.* — Importance de certains mots, comme *calorique, électrique, magnétique, fluide pondérable et impondérable, matière, force, force motrice, énergie;* leurs variations successives ; buts spéciaux de la physique, de la cinématique et de la dynamique ; effort, énergie, travail, constitution intime des corps, etc., tels sont les principales matières dont il est traité dans

cet article auquel un travail de Clerk-Maxwell (*Matière et mouvement*) a donné lieu, et qui reproduit les idées philosophiques de Galilée sur ces questions.

Revue synthétique. — Sur les phénomènes et sur la nature de l'hypnotisme : G. BUCCOLA résume avec exactitude et clarté les principaux résultats des expériences instituées en Allemagne, en France et en Italie sur cet état singulier des centres nerveux, qui se produit artificiellement et prend le nom « d'hypnotisme ou de somnambulisme provoqué ». Les excitations qui le provoquent s'appliquent aux nerfs de la vision (fixation du retard sur un objet brillant ou sur les yeux de l'opérateur), sur les nerfs de l'audition (bruits continus, rythmiques, etc.) ou sur les nerfs de la sensibilité générale cutanée (passes magnétiques).

Les phénomènes hypnotiques ne se produisent pas dans une même mesure chez tous les sujets, ce qui revient à dire que le somnambulisme comporte une espèce d'éducation qui en facilite l'arrivée et en augmente l'intensité. L'état dont nous parlons se manifeste dans le domaine du mouvement par l'exagération de l'excitabilité réflexe des muscles, l'accroissement de leur tonicité, la violente contraction de l'un et de l'autre côté du corps (Pflüger), la contracture permanente (Charcot), et même la transposition de la contracture, etc. Dans le domaine des sensations, l'hypnotisme peut amener l'analgésie, la complète insensibilité de la peau, etc., la personne endormie restant sensible aux impressions de contact.

La vue subit d'étranges modifications : suppression de la vision à distance, cécité complète, interversion des degrés chromatiques, substitution de la couleur complémentaire à la couleur réelle, et autres anomalies visuelles. La sensibilité acoustique se maintient, et quelquefois même avec exagération, tandis que la sensibilité olfactive et gustative sont plus ou moins abolies. Mais de tous les phénomènes produits par l'hypnotisme, les phénomènes psychiques sont les plus intéressants à étudier. Citons les principaux : l'hallucination, les mots entendus éveillent les idées et les images qu'ils expriment; la suggestion des sentiments par les attitudes communiquées et même par les simples gestes, la suggestion même d'actes compliqués, comme celui de marcher ou de désigner un objet (actes réflexes par imitation d'Heidenhain). Une importante question est celle de savoir quel est le vrai rôle de la conscience et de la mémoire dans les phénomènes de l'hypnotisme; cette question est à l'étude. Pour expliquer les conditions physiques de l'hypnotisme, il faut admettre une suspension de l'activité fonctionnelle des centres supérieurs, Rumpf, Heidenhain et Preyer attribuent cette suspension à des causes diverses. Le champ de l'investigation scientifique peut s'élargir encore, grâce aux expériences déjà tentées sur les animaux hypnotisés (Preyer, Heubel, Czermak, Danilewsky, Maggiorani). L'auteur termine par une adhésion à ces paroles de Charcot : « L'hypnotisme, considéré de cette façon, devient une

mine précieuse pour la physiologie, pour la psychologie et pour la médecine. »

Revue analytique. — *Les formes primitives de l'évolution économique,* par Cognetti de Martiis. Turin, E. Loescher, 1881. C'est la première tentative qui ait été faite de réunir dans une même étude l'économie des sociétés animales, l'économie des peuples sauvages et barbares, et l'économie politique des antiques civilisations du nouveau monde. L'auteur aborde en premier lieu la vie économique des animaux; mais il n'a pas assez nettement fixé les confins de cette province. Il convenait peut-être de présenter une classification des sociétés animales basée sur un critérium économique, qui aurait fait exclure de la science économique des sociétés animales où la cohabitation masque un réel isolement des membres dans les faits relatifs à la recherche de la nourriture. On lui reproche aussi d'avoir tracé une belle esquisse d'économie comparée, sans montrer les lents progrès qui de l'économie animale ont fait l'économie humaine. On suit avec le plus grand intérêt, malgré quelques lacunes importantes, l'étude que l'auteur consacre à l'organisation économique chez les sauvages inférieurs et supérieurs, au point de vue de la division du travail, de la recherche de la nourriture, de la répartition de la richesse et de l'échange. La partie la plus nourrie de cette étude est celle que l'auteur consacre à l'économie sociale dans les civilisations primitives de l'Egypte, de la Chine, de la région de l'Euphrate et du Tigre, des Ariens et des Phéniciens; le cinquième chapitre du livre V, où il est traité de la civilisation économique des Aztèques, des Mayas et des Incas, est la partie la plus originale du livre. Quelques réserves qu'ait faites le critique, l'œuvre de M. C. de Martiis lui paraît marquer un pas en avant dans l'évolution de la science économique, mais rien qu'un premier pas. — *Illusions,* étude psychologique par James Sully. Londres, 1881. Il y a des erreurs et des illusions normales et physiologiques, par opposition aux erreurs et aux illusions pathologiques. Les premières sont naturellement les plus nombreuses, les plus difficiles à connaître pour celui qui les observe, et aussi pour celui qui les subit. C'est faire œuvre utile que de mettre en relief leur genèse et d'enseigner les meilleurs moyens de les éviter. Le livre de James Sully nous offre une étude de ce genre. Ayant défini les illusions des erreurs qui simulent une forme de connaissance immédiate, évidente, intuitive, il les classe et étudie suivant la variété des connaissances dont elles sont les simulacres. Il les divise en quatre classes principales : illusions de la perception interne, de la perception externe, de la mémoire, de la croyance. Il en recherche les causes, les rapports avec la vérité, avec la réalité extérieure, et se rencontre ici avec l'explication évolutioniste, qu'il n'adopte qu'en partie. Après une foule de considérations importantes sur le point de vue philosophique, sur le réalisme, etc., l'auteur traite de la correction des erreurs et établit une importante distinction entre la psychologie scientifique et la psychologie philosophique. Le critique ne signale qu'une

seule lacune dans cette étude très exactement analysée par lui : c'est la petite part accordée aux sentiments dans la genèse des erreurs et des illusions (G. Sergi).

Décembre. — G. Trezza : *L'Apocalypse messianique.*

T. Vignoli : *Du concept « de loi » dans la nature.* — Aux définitions qui ont généralement cours, l'auteur substitue celle-ci : « La loi est l'invariable dans l'évolution et la multiplicité des phénomènes. » Après avoir développé les raisons qu'il a de trouver cette définition exacte et complète, il prend des exemples concrets pour l'éclaircir ; ces exemples, très clairs, sont tirés de l'ordre biologique des phénomènes, de l'évolution végétale, de phénomènes physiques, de la loi d'attraction, du fait de la vision, de l'universelle loi de continuité. Partout l'évolution est une complexité de phénomènes et comme une complexité de lois qui s'entremêlent, se coordonnent, se complètent entre elles comme les phénomènes.

A. Herzen : *Le monde organique selon la conception monistique.* — Il n'y a pas d'élément spécial, propre à l'organisme ; seuls les composés qui constituent ce dernier lui sont spéciaux. La matière inorganique devient organique par l'œuvre de la plante et redevient inorganique par l'œuvre de l'animal. Or, pour décomposer les composés inorganiques stables et hautement oxydés que les plantes reçoivent du monde extérieur pour en détacher l'oxygène et se l'incorporer, il est nécessaire d'imaginer une force vive qui triomphe de la force d'affinité si énergique de l'oxygène pour les éléments auxquels il se trouve uni. D'où provient cette force ? Les plantes ne sauraient être créatrices d'une énergie spéciale, d'une force différente des autres forces physiques, destinée à être emmagasinée pour fournir à l'activité animale. Les plantes matérialisent la force libre qu'elles reçoivent du soleil ; elles sont de la force solaire statique, laquelle retourne à l'état dynamique, grâce à la combustion. La physiologie est l'anatomie en action, comme l'anatomie est la physiologie organisée. Il n'est pas possible d'admettre l'existence d'une force distincte et spéciale, ni relativement aux fonctions de la vie organique, ni pour ce qui regarde la vie de relation et la vie psychique.

G. Canestrini : *La direction de la biologie moderne.* — Elle s'accorde avec celle des sciences physiques et peut se résumer dans cette simple formule : réduction des principes explicatifs. Comme la vieille physique pour l'explicatiou de toute série particulière de phénomènes recourait à une force spéciale et distincte des autres, de même l'ancienne biologie reconnaissait un nombre infini de puissances particulières, lesquelles, examinées de près dans leur action, apparaissent tour à tour intimement liées entre elles et toutes ensemble manifestent les mêmes activités qui nous apparaissent dans le monde inorganique. Elles sont toutes des propriétés de combinaison matérielles ; elles ne sont pas, au fond, autre chose que de la matière en mouvement. Nombreux exemples.

G. Seppilli : *Les bases physiques des fonctions mentales.* — Idée générale des hémisphères cérébraux; étude spéciale de l'écorce cérébrale, d'après les récents travaux des histologistes les plus distingués. L'écorce cérébrale n'est pas un tout homogène, mais un composé d'éléments bien distincts entre eux anatomiquant : les cellules nerveuses, les fibres nerveuses, les cellules connectives, les vaisseaux, éléments disposés en couches concentriques. D'après Golgi, la différence des fonctions attribuées aux diverses régions du cerveau serait déterminée non par la structure des différentes zones cérébrales, mais par la spécificité des organes terminaux, d'où naissent les fibres nerveuses communiquant plus ou moins directement avec les cellules ganglionnaires.

G. Buccola : *Nouvelles recherches sur la durée des localisations tactiles.* — Il est naturel de supposer que deux points de la peau, qui ont à peu près également le sens de l'espace, doivent se comporter de la même manière dans le discernement de l'espace tactile. L'expérience confirme cette hypothèse. L'auteur, opérant sur deux jeunes gens intelligents, avait choisi la partie moyenne de la superficie des mains, qu'il touchait alternativement avec un pinceau ; les sujets, comme d'habitude, devaient réagir après avoir bien clairement aperçu laquelle des deux mains avait été excitée. Voici les résultats obtenus :

	Temps de réaction avec discernement.	
	Main droite.	Main gauche.
I.	0,213	0,209
II.	0,234	0,236

Si l'on voulait déterminer le temps seul du discernement tactile, il suffirait de retrancher des chiffres précédents la durée de la simple réaction, qui fut en moyenne, pour le premier sujet 0,137, et pour le second 0,149, tant à droite qu'à gauche.

On peut donc formuler en mode approximatif les valeurs numériques suivantes :

	Temps de la localisation tactile.	
	Main droite.	Main gauche.
I.	0,076	0,072
II.	0,085	0,087

Un autre problème se rapporte aux variations de la durée du discernement de lieu à la suite de changemente artificiels de l'organe sensoriel. La sensibilité de la peau étant rendue plus exquise, G. Buccola a marqué ainsi qu'il suit les modifications chronométriques du discernement avant et après l'application d'un stimulant cutané :

		Avant.	Après.	Différence.
I.	Main droite	0,213	0,188	— 0,025
	Main gauche.	0,209	0,216	+ 0,087
II.	Main droite.	0,234	0,200	— 0,034
	Mais gauche.	0,236	0,244	+ 0,008

Revue synthétique. — E. MORSELLI : *L'avenir de la puissance humaine sur la nature.* Quelles seront dans l'avenir les forces naturelles dont l'homme disposera pour lutter victorieusement contre la nature qui l'environne et s'en rendre de plus en plus maître? Ces forces ne sont que des aspects divers de l'unique énergie existant dans la matière; elles se réduisent, à bout de transformations, en une seule énergie : le moment de la matière. Sur la terre, il n'y a pas d'autre source autonome d'énergie que le charbon de terre; toutes les autres forces dont nous disposons sont des transformations de la chaleur et de la lumière du soleil; les forces provenant de l'énergie cosmique latente dans la masse interne du globe, les tremblements de terre, les volcans, n'ont pas été jusqu'ici mises à profit par l'homme; une autre force qui ne provient pas directement de la source solaire, c'est l'énergie cinétique des marées, jusqu'ici complètement inutile à l'homme. La source la plus riche de force motrice dont l'homme dispose en ce moment est toujours le charbon de terre ; mais les calculs des géologues nous imposent la désolante conclusion que dans deux cents ans nous aurons épuisé la provision de cette énergie disponible. Est-il possible de diminuer la dépense de charbon, d'utiliser plus complètement l'énergie qu'il développe en brûlant?

La meilleure machine à vapeur, selon Siemens, n'utilise que 1/10 de la force totale; et, quel que soit le perfectionnement des appareils actuels, il croit qu'on ne pourra jamais utiliser avec eux plus des 2/9 de l'énergie représentée par la chaleur de la combustion. On a parlé des marées, comme source de force qui pourrait théoriquement être utilisée par l'homme, quand tout le charbon de terre sera consumé, mais pour la masse de 2 787 840 livres d'eau marine (environ 929 280 kilogr.) on n'obtiendrait pas même six chevaux-vapeur, et c'est pourquoi Siemens pense que cette source d'énergie peut à peine être prise en considération. Ne pourrions-nous pas chercher à tirer profit des autres phénomènes naturels, qui sont des transformations continuelles de la force solaire, les mouvements de l'atmosphère, les rivières, les cascades, les torrents, etc.? La seule cataracte du Niagara développe annuellement une force motrice égalant 16 800 000 chevaux-vapeur, à peu près ce que l'humanité obtient maintenant en deux ans par la combustion de 266 millions de charbon de terre. Siemens croit possible la conquête de forces pareilles : peut-être sera-t-il possible un jour de mouvoir en Europe des machines grâce à la force de cette cascade, force transmise à travers l'Océan au moyen de conducteurs spéciaux. Mais le problème dont nous nous occupons admet plus de solutions que nous n'en pourrions aujourd'hui imaginer.

Le Bon, de son côté, croit que l'emploi à venir des forces naturelles peut être ainsi résolu : construire un pendule à mouvement perpétuel; développer des gaz compressibles (acide carbonique) avec les pierres calcaires; accumuler par des moyens faciles dans un réservoir quelconque une grande quantité de force motrice enlevée aux forces natu-

relles; par exemple, trouver des gaz qui pourront être comprimés au moyen du vent, des courants d'eau, des cascades, être conservés dans des récipients et envoyés au loin, comme on envoie aujourd'hui dans les plus lointaines contrées le vin et le grain. Quant à l'électricité, Le Bon estime que nous ne pourrons pas l'utiliser beaucoup plus qu'à présent comme force motrice. Telle n'est pas la manière de voir de d'Arsonval.

Nous pouvons, dit-il, brûler impunément le charbon de terre ; nous ne mourrons pas pour cela de faim ni de froid. Il fonde ses expériences spécialement sur les applications de l'électricité. Par elle seule, nous arriverons à utiliser toutes les forces naturelles, à les condenser, les transporter, les diviser et les graduer selon nos besoins. Répondant aux objections de Le Bon, il soutient que c'est une erreur de croire que le transport de la force à distance exige un grand conducteur, que dans le transport de l'énergie sous forme électrique la production utile est indépendante de la résistance; que la force transmissible par un conducteur est indépendante de la résistance et par suite de la longueur de ce dernier; que la perte produite par l'échauffement du conducteur peut être rendue aussi petite qu'on voudra; qu'il est parfaitement inutile d'employer de gros conducteurs.

En résumé, le problème des forces de l'avenir, selon E. Morselli, admet en réalité, à l'heure qu'il est, deux solutions; l'homme pourra utiliser les manifestations diverses de l'énergie solaire : premièrement, par l'emploi de l'*air comprimé* au moyen des forces naturelles dans de vastes réservoirs, et transmis de loin en loin au moyen des tubes; secondement, par l'emploi de l'électricité créée par le jeu de machines dynamo-électriques mises en mouvement par des agents naturels, et transmise de loin au moyen de conducteurs. Ce sont là deux théories qui ne s'excluent pas, mais qui se prêtent mutuellement appui.

Revue analytique. — Théorie physiologique de la perception, introduction à l'étude de la psychologie, par G. Sergi, xx-330 p., Milan, 1881. Selon G. Sergi, l'*onde nerveuse*, provoquée par l'action des stimulus externes, arrive en se resserrant dans les parties déjà spécialisées du cerveau; elle y éprouve comme une sorte de résistance et se réfléchit vers le point de départ, d'autant plus vite que la substance nerveuse, excitée par le mouvement centripète, n'est pas encore revenue à l'équilibre et ne lui offre qu'une résistance minime ou nulle. Dans la phase centripète, la sensation a déjà perdu son caractère vague et indécis, en atteignant les parties spéciales du cerveau, et elle en a acquis un spécial suivant la nature de l'organe périphérique. La réflexion du courant excitateur constitue, selon l'auteur, l'élément essentiel de la perception, ou, pour mieux dire, engendre la relation d'espace tant sur l'appareil du sens (localisation sur l'organe sensoriel) qu'en dehors de lui (localisation par projection). Dans ce dernier cas, prenant l'œil comme exemple, le cours centrifuge de l'onde nerveuse est continué dans la direction pro-

jective de l'image rétinienne. La partie principale et aussi la plus difficile de la nouvelle théorie est assurément celle qui regarde les preuves de l'onde perceptive, lesquelles, selon G. Sergi, sont directes et indirectes, morphologiques, physiologiques et pathologiques. La théorie est ingénieuse, exposée avec une admirable richesse de doctrine; elle interprète les parties obscures des processus psychiques; mais elle a besoin encore d'être étayée de preuves ultérieures, dans la catégorie des faits pathologiques (G. Buccola).

Les conditions naturelles de l'existence de la vie animale, par Karl Semper. L'auteur entend par ces conditions « tout ce qui tend à empêcher ou favoriser la continuation de la vie de l'individu et la propagation de l'espèce. » De cette façon, tout organisme existant sur la surface du globe, tout constituant organique de la surperficie terrestre et de l'atmosphère, toute action ou influence qui en provient, est une condition d'existence pour les animaux. De là dérivent les modifications de la vie organique, l'adaptation, la transformation et la sélection naturelle, celle-ci prise par l'auteur dans un sens plus restreint qu'elle ne l'est par Darwin. L'auteur distingue : 1° les conditions qui appartiennent à la nature inanimée, et 2° les conditions dues aux organismes vivants. Dans la première classe sont les suivantes : nutrition, lumière, température, eau stagnante, atmosphère tranquille, eau en mouvement, influences diverses, parmi lesquelles la pesanteur, la pression de la résistance, l'électricité. A la seconde classe appartiennent les influences transformatrices de la vie animale et les influences électives. En terminant la revue des faits recueillis par Karl Semper, le critique dit que ce livre, écrit par un homme de grande science, qui a vu de près les animaux à l'état de nature dans plusieurs contrées du globe, et qui a beaucoup expérimenté dans son laboratoire et son aquarium, sera lu avec intérêt et profit par les naturalistes (G. Sergi).

Revue bibliographique. — Excellent accueil fait à l'avant-dernier livre de M. Ribot (*Les maladies de la mémoire*).

Revue bibliographique. — Revue des périodiques.

RASSEGNA CRITICA DI FILOSOFIA

Novembre-décembre. 1881.

Introduction à l'étude des langues indiennes, par J. W. Powel. — *Introduction à l'étude des signes du langage chez les Indiens de l'Amérique du Nord*, par G. Mallery. — *Introduction à l'étude des coutumes funèbres chez les Indiens de l'Amérique du Nord*, par Dr H. C. Jarrow. Ces introductions seront suivies de trois autres introductions à l'*Etude de la médecine pratique, de la mythologie*, et enfin *de la sociologie chez les Indiens de l'Amérique du Nord*. Le but de

ce grand travail est de recueillir les connaissances les plus exactes sur les indigènes américains, et de conserver à l'histoire l'ethnologie de peuples qui vont disparaissant, et qui, avant de disparaître, subissent en grande partie l'influence de la civilisation envahissante (critique par G. Sergi).

Le bien et la loi morale. Ethique et téléologie, par Mme *Clémence Royer*. L. Arréat donne de ce livre une appréciation très favorable. L'auteur, qui ne détache pas la morale des sciences naturelles, a pourtant construit ici un système métaphysique : après avoir essayé de résoudre l'antinomie du bien et du mal, du plaisir et de la douleur, dans les limites de notre espèce, Mme Clémence Royer étend le problème à l'ordre total du monde organique et inorganique. Avec quelques fortes réserves, le critique apprécie ce que la conception métaphysique qui se présente ici ajoute à notre connaissance expérimentale du monde moral, en quoi elle contribue à la combinaison pratique de l'antinomie du bien et du mal, et ce qu'elle vaut comme influence motrice de notre volonté morale.

Les religions des peuples civilisés de l'Europe dans leurs origines historiques, par J. Lippert (critique de M. Kerbaker). La tendance spiritualiste de l'auteur contraste peut-être avec la direction naturaliste de la mythologie comparée. Le système de M. Lippert met devant la conception mythique un fait psychologique : le culte rendu aux âmes des morts; d'abord vénérés comme génies de la famille, ils deviennent ensuite les dieux tutélaires ou dieux propres de la tribu, de la race, de la nation, et, avec le progrès de la généralisation, les puissances maîtresses et modératrices de l'univers. L'auteur cherche les traces de son idée chez les principaux peuples européens, et il y trouve véritablement tout son fait, donnant aux matériaux recueillis par la philologie indienne une interprétation bien différente de celle qu'ils avaient eue jusqu'ici. Cette explication théologique est au fond la thèse proposée par M. Herbert Spencer dans ses *Principes de sociologie*, et l'on s'étonne que le critique n'ait pas trouvé dans cette rencontre une occasion de rendre à chacun ce qui lui est dû. Résumant ses impressions, il dit qu'il regrette de voir un homme aussi savant que Lippert mettre si mal à propos au service d'un système préconçu son érudition profonde, et spécialement pour ce qui regarde les rites et les coutumes funéraires des anciens peuples slaves, germains, grecs et italiens.

L'habitude et son importance pour l'éducation, par P. Radestock. Le professeur Andrea Angiulli juge avec compétence et impartialité ce livre, résumé des doctrines déjà établies par la science, qui peut rendre de très grands services à ceux qui ont besoin d'acquérir des notions précises dans cet ordre d'études. Il reproche cependant à l'auteur de ne pas pénétrer assez profondément dans la région explicative des habitudes psycho-physiques, et par suite de ne pas parvenir à former une conception vraiment claire et complète de l'éducation,

Notices bibliographiques. — Revue des périodiques italiens et étrangers.

La *Revista contemporanea*, directeur D. Patricio Pueyo, Madrid. VIIe année. — Le nº du 15 novembre de cette revue littéraire, scientifique et politique, contient un substantiel article de M. J. Maria Sanzoma sur la *Philosophie de la science économique*, ouvrage écrit en français, de M. Carreras y Gonzalez (Paris, Guillaumin). — Le nº du 30 novembre contient un long et intéressant travail, publié par V. C. S. sur la *Messe du Requiem* de Mozart ; cet article de critique esthétique mérite d'être lu par les philosophes et les amis de l'art.

La *Revista de Cuba*, directeur José Antonio Cortina, Ve année. — Sommaire de la livraison de novembre : L'*esclave des Indiens dans le nouveau monde*, par J. Antonio Saco; *Cuba*, poème mythologique, chant I, par J. Lorenzo Luaces ; continuation des *Conférences philosophiques* d'Enrique Jose Varona : la douzième leçon est consacrée à l'étude physiologique et psychologique du *sens de l'ouïe*.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Souriau. *Théorie de l'invention*. In-8. Paris, Hachette et Cie.

G. de Greef. *Abrégé de psychologie d'après Herbert Spencer*, avec préface. In-12. Bruxelles, Kistemæckers.

E. Cossé. *Du principe de la souveraineté*. In-12. Paris, Rousseau.

Herbert Spencer. *Descriptive Sociology or groups of sociological facts : France*. In-folio. London.

Bain (Alex.). *James Mill : a biography*. In-12. London, Longmans.

Bain (Alex.). *John Stuart Mill : a criticism, with personal recollections*. In-12. London, Longmans.

C.-S. Peirce. *On the Logic of Number*. In-4. New-York (Rep. f. *The american Journal of Mathematics*).

Max Muller. *Immanuel Kant's Critique of pure Reason, translated in English, with an historical introduction by Ludwig* Noiré. 2 vol. in-8. London, Macmillan.

Liebmann (Otto). *Gedanken und Thatsachen* : Erster Heft. In-8. Strassburg, Trübner.

Mamiani (Terenzio). *Delle questioni sociali e particolarmente dei proletarj e del Capitale*. In-8. Roma, Bocca.

G. Borelli. *Studi filosofico-sociali*. In-8. Roma, Botta.

Dott. Panizza. *Sulla teoria della doppia trasmissione*. In-8. Roma, Armanni.

Dott. G. Scalzuni. *L'uomo e il Materialismo* : Studi. In-8. Milano, Ottino.

G. Cimballi. *Confessioni d'un disilluso.* In-12. Roma, Bocca.

La traduction de la *Critique de la raison pure*, par M. Max Muller (que nous annonçons plus haut), vient d'être publiée *In Commemoration of the Centenary of its first publication.* Le tome II tout entier est consacré à la traduction ; le tome I[er] aux éclaircissements et aux considérations historiques.

M. A. Bain vient de faire paraître une intéressante étude biographique et critique sur les deux Mill (2 volumes).

Le dernier fascicule des *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* (2[e] série, tome II, fascicule 3) contient une longue étude sur *La connaissance et la dénomination des couleurs dans l'antiquité*, par le D[r] Jules Geoffroy. L'auteur rejette la thèse de Magnus et Gladstone, et soutient que la théorie de l'évolution ne peut être en rien intéressée dans la question et que ce problème « intéresse beaucoup plus les littérateurs et les philologues que les physiologistes. »

Nous recevons le deuxième fascicule du *Philosophische Studien* de Wundt (dont le fascicule 1[er] sera étudié dans le prochain numéro). Ce nouveau fascicule comprend :

D[r] Staude. Le concept d'aperception dans la nouvelle psychologie.

D[r] Trautschold. Recherches expérimentales sur l'association des états de conscience.

W. Wundt. Sur la mesure des phénomènes psychiques.

König. Sur le concept de substance chez Locke et Hume.

Le propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul Brodard.

LES MÉTHODES PSYCHOLOGIQUES
ET LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE[1]

M. Wundt commence la publication d'une série d' « Etudes philosophiques » qui paraîtront à des intervalles irréguliers. Ce recueil n'est ni tout à fait une revue ni tout à fait un livre; c'est le compte rendu des travaux personnels de M. Wundt et de ceux que ses élèves poursuivent sous sa direction dans le modeste laboratoire qu'il a installé à l'Université de Leipzig. Ce premier fascicule contient quatre articles : Des méthodes psychologiques, par M. Wundt; — De la durée de l'aperception dans les représentations simples et composées, par M. Max Friedrich; — Recherches sur le sens du temps, par M. Julius Kollert; — De l'induction mathématique, par M. Wundt. Les trois premiers articles se tiennent; les recherches et leurs résultats confirment et vérifient les méthodes. Mais le premier de ces articles peut passer pour une préface : nous voudrions insister surtout sur cet exposé de principes, parce qu'en déterminant avec netteté l'objet et les procédés de la psychologie nouvelle il nous semble propre tout à la fois à convaincre ceux qui pourraient en douter de la valeur psychologique des recherches expérimentales, comme à calmer les ardeurs de ceux qui sont tout près d'y voir toute la philosophie de l'avenir.

I

La psychologie nouvelle ne se présente pas comme une philosophie nouvelle, moins encore comme une négation de la philosophie, elle est un progrès, un développement de la pensée philosophique. Herbart, qui peut être regardé comme son fondateur, part d'un principe métaphysique. Beneke veut qu'on interprète les données des sens par les données de la conscience et qu'on fonde la métaphysique sur la psychologie ; pour Lotze, la théorie des signes locaux

1. *Philosophische Studien*, Herausgegeben von Wilhelm Wundt. Leipzig, 1881.

est une déduction métaphysique; Helmholtz est un kantien; Fechner ne dédaigne pas les aventures spéculatives; M. Wundt, le plus réservé, n'est pas un empirique au sens ordinaire du mot; il se réclame de Kant et d'Herbart (*Psych. physiol.*, Préface, p. VII); il s'approprie la parole de Leibniz : « Les corps ne sont que des esprits momentanés [1], » et il ajoute : « Le point de vue psycho-physique exige que la substance en mouvement comprenne en même temps le phénomène psychique élémentaire, la tendance (dass die bewegte Substanz zugleich Trægerin sei des psychischen Elementarphänomens, des Triebes) [2]; l'être spirituel est la réalité des choses, et le développement est la qualité essentielle de l'être [3]. » Au nombre des vieux procédés de la vieille méthode mettons donc une fois pour toutes la manie de la polémique.

Quand une science commence, elle mêle un peu au hasard les descriptions et les hypothèses; de quelques faits elle construit un système, que des observations nouvelles détruisent. Peu à peu, les faits s'accumulent, leurs rapports sont entrevus, des lois découvertes; on met à part ce qu'on sait de précis, ce qui s'impose à tous les esprits; on réserve les hypothèses et les explications dernières. La psychologie en est là : elle se sépare de la métaphysique, comme l'ont fait toutes les sciences. Il n'y a pas à récriminer, c'est la loi même du progrès scientifique. Ce n'est pas à dire que l'étude critique de l'esprit n'ait à jouer un rôle particulier et décisif dans les questions métaphysiques et que l'esprit ne soit, en dernière analyse, qu'un objet comme les autres. L'esprit reste le sujet, le principe de toute connaissance; mais il peut être considéré comme un objet, et à ce titre il rentre dans le domaine des sciences positives : tel est le fait auquel répondent les efforts très légitimes des psychologues anglais et allemands.

L'ancienne psychologie a deux méthodes : l'observation intérieure et le raisonnement; elle est descriptive et hypothétique; elle constate des faits, et elle cherche dans un principe *à priori*, dans l'unité essentielle de l'âme, la raison des faits constatés. La psychologie anglaise reste une science d'observation interne (St. Mill); mais, en cherchant dans les faits complexes les éléments simples et les lois selon lesquelles ils se combinent, elle dépasse déjà la pure description, elle s'affranchit des hypothèses métaphysiques et prend un

1. *Psychologie physiologique*, p. 461.
2. *Id.*, p. 460-61.
3. *Id.*, p. 464. — Il est vrai que M. Wundt précise sa pensée en disant : « L'unité de l'âme est, vue du dedans, une unité analogue à celle que nous révèle l'observation externe dans l'étude du corps organisé. » (P. 463.)

caractère scientifique [1]. Cette méthode d'analyse subjective ne paraît pas suffisante encore : dans le domaine de l'expérience externe, ce qui répond à la psychologie ordinaire, dit M. Wundt, ce n'est pas la physique, c'est la perception telle qu'elle s'accomplit sans autres auxiliaires que les organes des sens et l'attention. « Cette perception pourrait tout aussi bien prendre le titre de science que la psychologie ordinaire et peut-être avec plus de raison, car les objets externes sont plus indépendants du spectateur que sa propre conscience [2]. » Seule la psychologie expérimentale peut être aux faits internes ce qu'est la physique aux faits externes; seule l'expérience nous permettant d'intervenir dans un phénomène complexe nous permet de déterminer ses éléments et leurs rapports, les faits simples et les lois générales. On a refusé longtemps au physiologiste le droit d'instituer des expériences sur l'être vivant : intervenir dans la vie, n'est-ce pas la troubler? On répète de bonne foi : On ne peut créer un phénomène psychologique pour l'étudier; on ne se met pas en colère pour observer la colère. — C'est vrai, mais il y a des cas où l'on peut modifier les conditions externes qui produisent les états de conscience. — On reste toujours en dehors de la conscience. — Qu'importe qu'on intervienne directement ou indirectement dans le cours des phénomènes, pourvu qu'on puisse les modifier. M. Wundt le fait observer avec raison, dans les expériences de la physique, qu'est-ce que nous modifions? Nos états de conscience, puisque c'est par eux seuls que nous entrons en rapport avec le monde. Notre intervention est donc à vrai dire toujours indirecte, et l'argument qu'on oppose à la psychologie expérimentale vaudrait contre la physique. « La physique expérimentale admet qu'aux changements des états de conscience répondent des changements externes; la psychologie expérimentale met à profit les changements objectifs pour établir les propriétés et les lois subjectives de la conscience au moyen des actions que ces phénomènes externes exercent sur elle. » Dans le premier cas on admet un rapport entre les modifications des états subjectifs et les modifications des phénomènes objectifs ; dans le second cas, on admet un rapport entre les changements des phénomènes objectifs et les changements des états de conscience. La psychologie expérimentale n'est pas impossible et son œuvre dans

1. Nous croyons que, si M. Ribot caractérise la psychologie anglaise contemporaine en disant qu'elle est « une étude descriptive » (*Introduct. à la psych. allemande*, p. XVIII), c'est seulement parce qu'il la compare et l'oppose à la psychologie allemande, à la psychologie qui à l'observation prétend substituer l'expérience.

2. *Études philosophiques*, p. 3.

le monde de la pensée est analogue à l'œuvre de la physique dans le monde des choses.

La physique décompose les phénomènes complexes en leurs éléments, détermine les propriétés de ces éléments, cherche leurs rapports dans le temps. La psychologie expérimentale « décompose le contenu de notre conscience en ses éléments, étudie ces éléments, leurs propriétés qualitatives et quantitatives, et s'efforce de découvrir d'une manière exacte leurs rapports de coexistence et de succession. » Le problème général de la psychologie expérimentale comprend donc trois questions : 1° Quels sont les éléments de la conscience, leurs propriétés qualitatives, quantitatives? 2° Comment se combinent-ils pour former des faits de conscience d'une nature de plus en plus complexe? 3° Quels sont les rapports de coexistence et de succession, les lois générales qui dominent les faits intérieurs? A ces trois problèmes répondent trois méthodes : 1° méthodes psychophysiques proprement dites; 2° méthodes pour l'analyse des perceptions externes; 3° méthodes pour la mesure de la durée des actes psychiques.

Cette définition générale nous permet déjà de déterminer les conditions et les limites de la psychologie expérimentale. « Les trois problèmes posés, dit M. Wundt, ne peuvent être résolus avec succès que dans le cas où les phénomènes subjectifs sont dans une dépendance régulière des objets externes avec lesquels notre conscience est en rapport. » Si l'on s'en tient à cette condition rigoureuse, le champ de la psychologie nouvelle semble très limité : cette dépendance régulière ne paraît exister que dans les sensations et les perceptions externes. Les volitions et les phénomènes affectifs sont soumis à des influences subjectives qui échappent au calcul, et les faits intellectuels complexes sont tout entiers subjectifs. A l'action des objets externes se substitue ici, il est vrai, l'action des centres nerveux : le problème psycho-physique se modifie, la question est alors de rattacher les lois de l'esprit aux lois de la vie, les modifications de la pensée aux modifications du système nerveux. Mais dans ce cas l'expérience, quand elle est possible, ne porte plus sur un fait physique comme l'excitation, elle porte sur les phénomènes complexes de la biologie, qui trop souvent, jusqu'ici, échappent à nos prises. Comme d'ailleurs seule la conscience donne la notion des faits psychiques et de leurs rapports, la psycho-physique suppose parallèlement une psychologie bien faite et exige le concours constant de la méthode subjective. Mais supposons la psychologie achevée, les faits spirituels rattachés à leurs antécédents physiques et physiologiques, tous les phénomènes de la vie intérieure soumis ainsi

aux lois générales du mouvement qui semble le phénoméne objectif partout présent. Par cela même que la psychologie est devenue une science, le problème philosophique se pose avec plus de précision. Pour la psychologie, l'esprit est un objet comme les autres, un objet à étudier en quelque sorte du dehors, un ensemble de phénomènes soumis aux lois générales de la nature : la philosophie tout entière reste donc à faire. Il reste à résoudre le probième des conditions de la connaissance, à faire la critique de l'esprit, à déterminer les catégories qui rendent la pensée possible; il reste à répondre aux besoins métaphysiques et religieux de l'humanité, besoins qu'on ne supprime ni ne satisfait en étudiant les conditions objectives des phénomènes subjectifs; il reste à faire effort pour rendre le réel intelligible, pour comprendre l'esprit dans sa propre nature et dans ses rapports avec le monde qu'il pense.

II

Aux trois problèmes de la psychologie expérimentale répondent trois méthodes : au sens le plus étendu du mot, ces trois méthodes sont psycho-physiques, mais la clarté du langage exige qu'on laisse à ce mot le sens spécial et précis que lui a donné Fechner. Par méthodes psycho-physiques, M. Wundt entend donc les méthodes qui se rapportent à l'étude exacte des éléments de nos représentations : ces éléments sont les sensations. Nous ne pouvons prendre pour mesure des changements internes de nos sensations que les changements concomitants des excitations externes : toutes les méthodes psycho-physiques ont donc pour objet : 1° de déterminer le minimum d'excitation nécessaire à la naissance d'une sensation; 2° de découvrir les rapports constants entre le changement externe de l'excitation et le changement interne de la sensation. Ces méthodes sont au nombre de trois : méthode des plus petites différences (der eben mercklichen Unterschiede), méthode des cas vrais et faux, méthode des erreurs moyennes. Comme on a plus de confiance dans les moyennes résultant d'un très grand nombre d'observations que dans des observations exactes, mais isolées, on n'a accordé jusqu'ici à la première méthode d'autre rôle que celui de déterminer provisoirement les excitations ou les différences d'excitation les plus propres à permettre l'application des deux autres méthodes. M. Wundt donne une importance nouvelle à la méthode des différences sensibles qu'il met au premier rang pour trois raisons : elle est plus exacte

qu'on ne le croit généralement; il y a des cas où les conditions subjectives de la sensation (Empfindlichkeit) rendent inapplicables les deux autres méthodes; enfin on n'est pas d'accord sur l'interprétation des résultats obtenus par les deux autres méthodes, qui dès lors ont besoin d'être soumises à une épreuve préalable et justifiées par l'expérience.

« La méthode des plus petites différences perceptibles ou mieux des changements minima de la sensation » comprend deux procédés qui se complètent. « On fait croître d'une façon continue une excitation ou une différence d'excitation imperceptible, jusqu'à ce qu'elle dépasse le « seuil » de la conscience (le minimum perceptible); de même, on diminue progressivement une excitation ou une différence d'excitation qui dépasse « le seuil » de la sensation jusqu'à ce qu'elle cesse d'être perceptible. La moyenne entre les deux quantités obtenues donne « le seuil » d'excitation ou le seuil de différence (Unterschiedschwelle), c'est-à-dire la plus petite excitation ou la plus petite différence d'excitation appréciable à la conscience. Le premier avantage de cette méthode, jusqu'ici reléguée au dernier rang, c'est qu'elle est directe, c'est qu'elle donne une réponse immédiate à la question posée et n'exige pas des interprétations contestables. Mais ce qui lui donne une valeur particulière, c'est que dans un grand nombre de cas elle est seule applicable.

La méthode des erreurs moyennes[1] est beaucoup moins exacte que la méthode des cas vrais et faux, et toutes les objections qu'on peut faire à la seconde valent contre la première; pour prouver la supériorité de la méthode des plus petites différences perceptibles, il suffit donc de la comparer à la méthode des cas vrais et faux. Celle-ci se ramène au procédé suivant : une excitation R est comparée dans un très grand nombre d'observations avec d'autres excitations $R + D$, $R + D_1$.... les excitations additionnelles D, D_1 sont choisies assez petites pour qu'il y ait des appréciations justes, fausses et douteuses. D'après G.-E. Müller, D doit être choisi de façon que le rapport $\frac{r}{n}$ des cas justes au nombre total des cas approche de $\frac{1}{2}$. Toute méthode psycho-

1. « La troisième méthode (der mittleren Fehler) consiste d'abord à prendre un poids normal A, bien déterminé à l'aide de la balance. Puis on cherche à déterminer, par le seul jugement qui accompagne la sensation, un autre poids B qui paraisse égal à A. En général le second poids diffère du premier d'une quan tité *d* qui est d'autant plus petite que la sensibilité est plus grande. On répète cet essai un grand nombre de fois ; on ajoute les erreurs positives et les erreurs négatives, abstraction faite des signes, on divise le total par le nombre des essais et on obtient ainsi l'erreur moyenne. » (Th. Ribot, *Psych. allem.*, p. 170.)

physique suppose que les variations de l'excitation sont mesurées avec une exactitude rigoureuse ou que les erreurs possibles sont négligeables comparées aux différences de nos appréciations subjectives; à dire vrai, cette hypothèse est la méthode psycho-physique elle-même. Mais la méthode des cas vrais et faux exige une rigueur d'autant plus grande qu'elle porte sur des différences plus petites, « que, selon l'expression de Fechner, elle donne des différences qui dépassent la plus petite différence perceptible. » Prenant un exemple qui confirme ses objections, M. Wundt examine les expériences que Norr et Vierordt ont instituées sur les sensations de son, d'après la méthode des cas vrais et faux. Norr et Vierordt faisaient tomber des boules de fer sur un plateau métallique de hauteurs diverses; ils trouvaient que p étant le poids, h la hauteur, les variations de la sensation répondaient non pas au rapport $p\ h$ mais bien au rapport $p \sqrt{h}$. M. Wundt a constaté que l'intensité du son dépendait non seulement du poids et de la hauteur, mais des diverses autres conditions objectives, de la matière de la boule qui tombe, de la nature du plateau, de la surface sur laquelle il repose. La méthode des cas vrais et faux, exigeant une mesure extrêmement rigoureuse des excitations externes, devient inapplicable dès qu'un changement dans les conditions objectives de l'expérience peut passer inaperçu. Cette méthode est encore inapplicable dans le cas où notre appréciation subjective est si délicate qu'elle égale ou dépasse l'exactitude de nos mesures objectives. Or il arrive que nous mesurons certaines sensations avec autant de précision que nos instruments leurs causes physiques; ce cas se présente pour les intensités lumineuses, pour la hauteur des tons, pour les températures voisines de la chaleur propre de la peau, enfin sous certaines conditions pour l'appréciation des intervalles de temps. La troisiéme difficulté que M. Wundt oppose à la méthode des cas vrais et faux est relative à l'interprétation des résultats qu'elle donne. Il y a des cas justes, des cas faux, des cas douteux; Fechner prétend qu'on doit partager les cas douteux; G. E. Müller veut qu'on les classe à part. Ajoutons que les cas douteux changent de signification et de nombre selon les sensations étudiées et selon le mode d'expérience adopté. La conclusion de M. Wundt, c'est que la méthode des cas vrais et faux doit être soumise à de nouvelles épreuves expérimentales, et qu'elle est moins propre peut-être à la mesure de la sensation qu'à des études sur l'attention.

III

Les méthodes psycho-physiques servent à découvrir les premiers matériaux de la conscience, les phénomènes qu'on retrouverait partout, sous des formes diverses, si nos analyses pouvaient toujours égaler les synthèses de la nature. Ce premier problème présente encore de graves difficultés; déjà cependant il est nettement posé et en partie résolu [1]. Ce n'est pas assez de connaître les éléments, il faudrait pouvoir les suivre dans leurs combinaisons : la psychologie expérimentale aborde ce nouveau problème; mais, suivant une marche lente et progressive, elle n'étudie des combinaisons que les plus simples, les perceptions. Quels sont les éléments dont se compose une représentation complexe? selon quelles lois ces éléments sont-ils combinés? Deux méthodes permettent de résoudre ce problème : une méthode directe ou synthétique, une méthode indirecte ou analytique. La première consiste à reconstruire la perception, étant donnés ses éléments; la seconde consiste à varier les conditions qui donnent naissance à la perception et des résultats de ces expériences à tirer des conclusions sur les éléments qui se combinent en elle.

La méthode directe ou synthétique suppose deux conditions; il faut : 1° que les éléments puissent être isolés et devenir des représentations distinctes; 2° que ces éléments puissent être combinés arbitrairement par nous. Ces deux conditions n'étant réalisées que dans certaines représentations de l'ouïe, la méthode directe sert moins à découvrir les éléments qu'à vérifier les résultats de l'analyse.

« La méthode indirecte ou analytique, en modifiant la qualité d'une perception ou les conditions sous lesquelles elle se présente, cherche à découvrir ses éléments. » Cette méthode, toujours analytique, comprend deux procédés : tantôt avec ou sans l'aide d'instruments, elle divise un acte de perception donné; tantôt elle modifie les conditions dont l'ensemble produit la perception. Le premier procédé peut s'appeler méthode de division; le second, méthode de variation.

La méthode de division consiste à grossir au moyen de certains procédés et à isoler ainsi les sensations comprises dans une perception complexe. Ce procédé rappelle à la fois les instruments par lesquels nous multiplions le pouvoir de nos sens (microscope, microphone), et les instruments par lesquels nous divisons un tout complexe en

1. Voy. les conclusions du chapitre de M. Th. Ribot : *Fechner et la psychophysique* (*Psychologie allemande contemporaine*, p. 155, et en particulier p. 210 sq.).

ses parties élémentaires (spectroscope, polariscope). L'analyse subjective du son par exemple grossit un des éléments de la perception et tour à tour isole ainsi chacun de ses éléments. Le mode de division change quand on étudie les perceptions d'espace, dont les sensations élémentaires ne diffèrent pas de qualité. Comme il s'agit seulement ici de mesurer des quantités, de chercher la plus petite grandeur extensive, dont le discernement est appréciable à la conscience, de déterminer « le seuil d'excitation », le seuil de différence, la méthode de division se ramène à la méthode psycho-physique proprement dite.

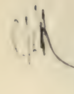
D'une façon générale, la méthode de variation consiste à modifier les conditions sous lesquelles se présente une perception. Cette méthode comprend trois procédés : on modifie les conditions subjectives, on modifie les conditions objectives, on combine les deux procédés. Le premier procédé consiste à modifier les conditions subjectives sans modifier l'objet de la perception : par exemple, on fait agir une excitation de quantité constante sur les diverses parties de la peau ; on fait agir un même bruit sur l'oreille droite, sur l'oreille gauche, sur les deux oreilles à la fois ; on compare les actions d'une même impression lumineuse dans la vision directe, dans la vision indirecte, dans les divers points du champ de la vision indirecte. Le second procédé consiste, les conditions subjectives restant les mêmes, à modifier les conditions objectives et à étudier les changements correspondants de la perception. On arrive ainsi à diviser un acte de perception en ses sensations élémentaires. On constate par exemple que le « seuil de différence » des sensations musculaires de l'œil et le « seuil de différence » des représentations de grandeur extensive par la vue coïncident, qu'en d'autres termes plus est délicate la sensibilité musculaire de l'œil, plus est précise la perception des grandeurs dans l'espace ; il est facile d'en conclure que les sensations musculaires de l'œil sont des éléments essentiels de l'appréciation de la distance. A ce procédé se rattachent une foule d'expériences très importantes pour l'analyse des perceptions complexes. Il suffit de rappeler les expériences sur les illusions normales de la vue : nous regardons le même espace vide ou plein, deux lignes égales dont l'une est divisée; nous construisons des figures dans des conditions telles qu'elles causent des illusions sur la distance des points, sur la direction des lignes, sur la profondeur des objets. D'un mot, en faisant varier les conditions objectives, nous modifions la perception et du rapport entre les illusions produites et leurs causes, nous pouvons tirer des conclusions sur les sensations élémentaires, que les illusions révèlent en les grossissant. Le troisième procédé n'est que la

combinaison des deux autres : nous comparons des distances verticales ou horizontales, des lignes qui s'élèvent ou s'abaissent; les images sont distinctes, et les jeux des muscles de l'œil diffèrent. Cette étude des éléments des perceptions complexes est la partie la plus intéressante et, il nous semble, la plus instructive de la psychologie nouvelle. A vrai dire, cette théorie est sortie d'un long travail, auquel à des degrés divers ont pris part tous les psychologues, mais les expériences de M. Helmholtz sur le son, de M. Wundt sur les sensations du tact, de la vue, l'ont enrichie d'une multitude de détails, tout en lui donnant une précision nouvelle[1].

IV

Les deux méthodes que nous avons exposées répondent aux deux premières questions de la psychologie expérimentale et scientifique : Quels sont les premiers éléments de la vie spirituelle? Comment se combinent-ils pour former les représentations? Le troisième problème qui se pose est la suite naturelle des deux autres : c'est le problème de la coexistence et de la succession des représentations. Les perceptions sont déjà des touts complexes, mais elles sont encore des éléments qui par des combinaisons indéfiniment variées composent la connaissance. Quels sont les procédés et les lois de cette chimie mentale? Ce dernier problème résolu, suivi dans toutes ses conséquences, la psychologie serait faite. Dans quelle mesure pouvons-nous, en lui appliquant les méthodes de la psychologie expérimentale, lui donner une solution vraiment scientifique? Le problème de la coexistence et de la succession des représentations est double : on peut se demander selon quels rapports qualitatifs (contraste, ressemblance) les représentations s'associent; on peut chercher la durée absolue et relative des actes psychiques.

En étudiant les perceptions complexes, on étudie les *associations*



1. M. Wundt admet qu'en certains cas la perception est analogue à une combinaison chimique. Les sensations élémentaires peuvent être isolées, mais on ne retrouve pas dans les éléments les propriétés du composé qu'ils forment en s'unissant. Cette théorie très ingénieuse aurait le tort de ne donner de certaines notions (espace) qu'une explication apparente ; mais elle ne compromet en rien les résultats obtenus par les expériences sur les éléments des perceptions complexes. Quelle que soit par exemple la nature de la notion d'espace, nous n'arrivons à cette notion que sous certaines conditions déterminées qu'il importe à la science de découvrir.

simultanées; pour ce qui est des associations successives, nous avons dans les lois de l'association, dans les règles de formation des concepts et des jugements, des résultats précieux, mais qui malheureusement n'ont pas été acquis par une méthode scientifique. Il faut bien avouer que les méthodes de la psychologie expérimentale ne peuvent s'appliquer aux formes supérieures de la pensée. M. Wundt voudrait du moins que dans la mesure du possible on remplaçât l'observation intérieure, les divinations de la réflexion individuelle par une méthode objective, qui permît de regarder l'esprit pour ainsi dire du dehors et qui rendît possible la vérification des résultats acquis. « Pour ce qui est des associations, conditions de toutes les fonctions supérieures de la pensée, la seule route qui puisse conduire à des résultats concluants sur leurs formes, sur leurs mutuels rapports, sur leur dépendance des aptitudes individuelles et de l'état du développement de la conscience, paraît être la méthode statistique, la collection d'un nombre suffisant d'exemples particuliers, accompagnés des renseignements nécessaires sur les conditions de leur apparition. » L'étude des maladies mentales fournirait des documents précieux sur les particularités individuelles. Ce qui nous paraît surtout fécond dans les indications rapides de M. Wundt sur ce sujet, c'est la conception d'une psychologie du langage qui observerait dans le langage la pensée concrète, visible, comme matérialisée, et par une étude objective y découvrirait les lois de la pensée subjective. Il semble toutefois que dans cette psychologie des langues, qui ne peut manquer de naître, l'observation intérieure gardera un très grand rôle, qu'elle restera le vrai principe des découvertes, la source des hypothèses fécondes. La méthode sera surtout objective, en ce sens que les réflexions de l'esprit sur lui-même seront suggérées et contrôlées par les faits. La psychologie par l'étude du langage sera une psychologie vérifiée.

La mesure de la durée des actes psychiques nous ramène à la psychologie expérimentale : deux méthodes d'expériences sont possibles : 1° méthodes de réaction; 2° méthodes de comparaison. Les méthodes de réaction supposent qu'on a déterminé la durée d'un fait relativement simple, en réalité très complexe, que nous appelons la réaction simple. A une excitation sensible le sujet doit répondre aussi vite que possible par un mouvement déterminé d'avance : le temps qu'exige cet acte de *réaction simple* est facile à déterminer au moyen d'un instrument chronométrique qui enregistre le moment de l'excitation et le moment de la réaction. Ceci posé, nous pouvons nous faire une idée de la méthode : on ajoute à l'ensemble de faits physiques et psychiques que comprend la réaction simple certains faits

psychiques connus; on mesure la durée de ce fait psychique composé, on retranche de cette durée totale la durée de la réaction simple et on obtient ainsi la durée de l'acte additionnel. « Comme les phénomènes psychiques complexes comprennent les phénomènes plus simples, » on peut compliquer successivement l'acte psychique et obtenir la durée de chaque acte additionnel par la soustraction successive des durées reconnues nécessaires aux actes plus simples que comprend l'acte total. Soit R la durée de la réaction simple, R*d* la durée d'une réaction de deuxième ordre, dans laquelle aux faits que comprend la réaction simple s'ajoute un acte de discernement, par exemple, le discernement d'une couleur parmi d'autres couleurs, d'un son parmi d'autres sons; soit R*dc* la durée d'une réaction de troisième ordre, dans laquelle aux faits psychiques antécédents s'ajoute le choix entre divers mouvements. Si nous désignons par D la durée d'un acte de discernement, par C la durée d'un acte de choix, enfin par DC la durée de l'acte qui comprend à la fois un acte de discernement et un acte de choix, les temps D, C, DC nous sont donnés dans les équations suivantes :

$$D = Rd - R \quad C = Rdc - Rd \quad DC = Rdc - R$$

Nous pouvons tantôt multiplier le nombre des impressions sur lesquelles porte l'attention, tantôt augmenter la complication de l'objet à percevoir (nombre de un, deux, trois chiffres, etc.), tantôt ajouter à ces actes de discernement un acte de choix; dans tous ces cas, l'expérience nous donne pour la durée des nombres dont la progression répond à la complication progressive des actes psychiques et dont la comparaison permet de déterminer la durée de chaque addition successive.

Le second article des *Etudes philosophiques* est consacré à la recherche de « la durée de l'aperception dans les représentations simples et complexes ». Les expériences ont été faites par M. Max Friedrich sous la direction de son maître M. Wundt. Donders emploie pour résoudre la même question trois méthodes : 1° à une excitation connue on répond aussi vite que possible par un mouvement de réaction fixé d'avance (méthode de réaction simple); 2° à des excitations se succédant dans un ordre indéterminé doivent répondre des mouvements qui varient comme chaque excitation; 3° plusieurs excitations se succèdent dans un ordre indéterminé : on ne doit répondre qu'à l'une d'elles par un mouvement de réaction (méthode de choix simple). D'après Donders, pour trouver le temps de l'aperception simple, il suffirait de soustraire le temps de la réaction sim-

ple du temps trouvé par la méthode de choix simple. M. Wundt a fait remarquer avec raison que, dans la méthode de choix simple, il n'y a pas seulement le temps de la réaction simple + le temps nécessaire à l'aperception d'une représentation simple, mais aussi un surcroît de temps, qui répond au choix à faire entre le mouvement et le repos. « Ce temps, dit M. Max Friedrich, n'a rien de commun avec la durée de l'aperception, et il s'écoule précisément après que la représentation s'est formée. » Pour éviter les erreurs qu'entraîne la méthode de choix simple, voici le procédé qui a été suivi dans le laboratoire de M. Wundt. A un instant connu approximativement par le sujet soumis à l'expérience, un objet obscur était subitement éclairé jusqu'au moment de la réaction qui consistait toujours dans un même mouvememt : le temps de choix était ainsi éliminé. Après avoir déterminé le temps de réaction simple, on établit par cette méthode la durée de l'aperception, qui varie comme le nombre plus ou moins grand de sensations lumineuses entre lesquelles se partage notre attente. Dans les expériences sur la durée des représentations composées, le sujet de l'expérience avait à percevoir des nombres de un chiffre à six chiffres. Nous ne pouvons donner les détails des expériences, ni les tableaux des moyennes obtenues. Rien de plus intéressant cependant que ces nombres qui semblent vivre, tant ils sont irréguliers, capricieux, bondissants. On sent dans ces statistiques (qui sont des moyennes cependant) la vie en révolte contre les mesures exactes dans lesquelles on prétend l'enfermer. Voici la moyenne générale de toutes les expériences sur la durée de l'aperception quand deux sensations lumineuses (blanc, noir) se succèdent irrégulièrement; trois sujets : M. Wundt, M. Tischer, M. Friedrich; les chiffres désignent des millièmes de seconde : W. 086, T. 047, F. 050. Si l'on avait tous les nombres de toutes les expériences, on y pourrait suivre toutes les ondulations de l'activité individuelle; mais on y trouverait aussi la preuve scientifique de certains faits qui ont été constatés par l'ancienne psychologie, sans qu'elle les ait établis avec un tel luxe d'expériences. « Les expériences sur la durée de l'aperception, dit M. Max Friedrich dans ses conclusions, nous apprennent que cette durée varie selon le nombre des objets entre lesquels se partage notre attente; ceci confirme ce qu'établit l'observation intérieure : une représentation ne doit pas être conçue comme une chose isolée, existant en soi et pour soi dans la conscience; toute représentation dépend des circonstances psychiques qui l'accompagnent et qui agissent sur sa formation comme sur la durée nécessaire à son aperception. Très remarquable est l'accroissement que subissent les durées physiologiques, quand on passe des pures

sensations de couleur aux perceptions visuelles composées les plus simples; très remarquable le rapide accroissement de la durée quand croît la complication. Ce fait montre, comme on devait s'y attendre, qu'il faut une activité psychique plus intense pour former une représentation composée que pour percevoir une simple sensation de couleur. » A coup sûr, il n'y a dans ces résultats rien de bien extraordinaire, et j'ose dire que les vieux psychologues, en remontant jusqu'aux stoïciens, avaient mis en lumière et la nécessité et le progrès de l'attention dans la connaissance; j'ose dire qu'on n'a pas attendu la nouvelle psychologie pour savoir qu'il faut plus de temps pour faire un livre que pour lire un journal; mais la manière de présenter les faits et de les découvrir ne peut être considérée comme indifférente dans la science, et il est certain que, si flottants que soient les nombres dans lesquels se résument les expériences, ils donnent beaucoup plus de précision à ce fait d'observation vulgaire que la durée des actes psychiques croît comme leur nombre et leur complication. D'autre part, il faut signaler deux difficultés : la première, c'est que jusqu'ici on est réduit à des propositions très générales, que les expériences donnent non pas des nombres humains, si j'ose dire, mais des nombres individuels; la seconde, c'est qu'on peut opposer à l'hypothèse sur laquelle reposent les calculs une hypothèse différente [1]. On admet qu'étant donné R*d*, c'est-à-dire la durée d'une réaction de deuxième ordre, il suffit, pour avoir le temps D de l'acte *d* de retrancher R de R*d*, l'acte simple de l'acte plus complexe qui le comprend. Mais est-il impossible que l'état d'attente influe sur chacun des moments du processus psychique, donc sur l'acte simple lui-même? qu'en un mot le trouble qui résulte du nombre plus grand et de la complexité croissante des objets de la connaissance n'influe sur chacun des actes psychiques compris dans l'acte complexe, et que dès lors, en retranchant R de R*d*, on ne tienne pas compte du changement de durée qui résulte pour R de la présence même de *d*.

Les méthodes de comparaison se divisent en deux méthodes : méthodes de complication, méthodes de reproduction. Etudions d'abord la première de ces méthodes. Etant données deux excitations extérieures disparates et simultanées, les représentations corres-

1. M. Wundt oppose à cette objection qu'elle est toute logique, faite d'un point de vue tout subjectif; selon lui, les expériences permettent d'affirmer qu'en fait les actes simples unis dans l'acte complexe sont indépendants et peuvent être par suite isolés les uns des autres d'une façon toute mathématique. Il est certain qu'il est toujours facile d'opposer à des expériences une objection abstraite : nous ne laissons ces lignes que pour appeler l'attention des expérimentateurs sur un point délicat et douteux.

pondantes ne sont pas nécessairement perçues comme simultanées : l'expérience prouve que l'impression sur laquelle est fortement dirigée l'attention est aperçue la première. Il arrive aussi que des excitations séparées en fait par un certain intervalle sont perçues comme simultanées. Il s'agit de tirer de ces faits des conclusions sur la durée des actes psychiques. Une difficulté se présente : chaque impression a une sorte d'écho physiologique, laisse quelque chose d'elle-même dans l'organe. Si deux excitations successives sont perçues simultanément, c'est donc au moins en partie pour des raisons toute physiologiques, parce que la première excitation retentit encore dans l'organe quand la seconde commence à agir. Mais si, ayant mesuré cet écho de l'impression dans l'organe, on trouve qu'il est plus court que l'intervalle des deux excitations, on peut conclure que la raison de cette différence de durée doit être cherchée dans les conditions de l'aperception. En instituant des expériences sur ces faits, on peut donc arriver à des conclusions sur la durée des actes psychiques. Le procédé le plus instructif est évidemment celui qui permet dans une seule et même observation de faire que tour à tour des impressions simultanées paraissent successives et des impressions successives simultanées : la durée des actes d'aperception variant comme les conditions de l'expérience, on peut conclure des unes à l'autre [1].

La méthode de reproduction ne s'applique qu'à l'étude de ce qu'on peut appeler le *sens du temps*. Il s'agit de mesurer l'exactitude avec laquelle nous pouvons reproduire un temps déterminé. On appelle *temps normal* la durée objective dont on veut mesurer les altérations subjectives dans la mémoire; on appelle temps de comparaison (Vergleichszeit) le temps qui, selon notre appréciation subjective, est égal au temps normal. L'expérience se ramène donc toujours à ces termes : après un certain temps écoulé, faire répondre à un temps normal un temps de comparaison qui lui semble égal. Le procédé le plus simple consiste à marquer le commencement et la fin d'une durée normale par deux impressions de son, puis, après un temps

1. « Si deux excitations se succèdent à un intervalle de temps n (qui est indiqué par les appareils enregistreurs), et si elles ne sont perçues que comme une seule excitation, on peut en conclure que la première sensation a une durée au moins égale à n. Si l'intervalle est augmenté de n' (si l'on a par conséquent $n + n'$) et si le sujet perçoit deux sensations, on peut en conclure que la première sensation a une durée plus petite que $n + n'$. En faisant varier n' on peut déterminer avec une exactitude suffisante le temps physiologique pour la première sensation. » (Th. Ribot, *Psych. allemande*, p. 322.) Pour avoir la durée de l'acte psychique il faut encore tenir compte de l'écho physiologique de l'excitation.

donné, à limiter par deux impressions semblables une durée qui semble égale à la durée normale.

Dans son étude sur le *Sens du temps*, M. Julius Kollert, dirigé par M. Wundt, a procédé de la façon suivante : Après avoir constaté par expériences que les deux méthodes des cas vrais et faux et des erreurs moyennes, employées par Vierordt, ne peuvent donner des résultats exacts, il a employé la méthode des plus petites différences perceptibles. On a deux métronomes qui peuvent être arrêtés instantanément. « L'un, qui garde toujours le même mouvement pendant une série d'expériences, sert à établir le temps normal; l'autre, après un intervalle d'une longueur quelconque, sert à établir le temps de comparaison; son poids mobile après chaque expérience est déplacé, et le temps de comparaison changé. Dans chaque série d'expériences, on fixe d'abord le temps normal t, ensuite, après un intervalle δ, le temps de comparaison θ. En premier lieu, θ est pris égal à t; ensuite par le dérangement du poids mobile θ est un peu diminué ou grandi, et cela jusqu'à ce que le temps de comparaison pour tous les sujets soumis à l'expérience paraisse clairement plus petit ou plus grand que le temps normal. Ces limites atteintes, le poids mobile du métronome donnant le temps de comparaison est successivement ramené jusqu'au point où pour tous les sujets soumis à l'expérience la différence entre t et θ de nouveau devient nulle. » L'expérience comprend donc deux parties : on prend $\theta = t$, on diminue θ jusqu'à ce que le temps de comparaison *paraisse* plus petit que le temps normal, puis on ramène θ jusqu'au point où il *semble* de nouveau égal à t. De même on grandit θ jusqu'à ce qu'il *semble* plus grand que t et on le ramène jusqu'au point où il *semble* de nouveau égal à t. On comprend que du rapprochement des nombres obtenus il soit possible de tirer des conclusions sur la délicatesse du sens du temps. Les résultats obtenus, sous leur forme générale, s'accordent avec ceux de Vierordt; le temps de comparaison n'est pas égal au temps normal; pour des durées très petites, l'erreur est positive; si nous reproduisons par exemple une fraction de seconde, nous dépassons le temps normal; en un certain point, l'erreur devient nulle, et pour des durées plus longues elle devient négative. A coup sûr, ces expériences sont intéressantes, mais elles ne s'appliquent qu'à des durées très courtes, de 0,4 de seconde à 1 seconde 2; de plus, peut-on dire qu'il y ait un sens du temps? Dans la vie réelle, il n'y a pas en quelque sorte de temps objectif, parce que le même espace de temps nous semble tout différent de lui-même selon les mouvements de notre vie intérieure, parce qu'à vrai dire ce ne sont pas les battements réguliers du pendule, mais bien plutôt les battements capri-

cieux, irréguliers de nos pensées, de nos sentiments qui mesurent pour nous la durée. Les expériences sur le sens du temps nous placent ainsi dans une situation où nous ne sommes jamais : ce sont des expériences platoniques. En fait, l'étude de ce qu'on appelle le sens du temps devrait surtout dépendre de l'observation intérieure : tantôt le temps s'allonge, il semble que l'esprit vide de représentations ne soit plus occupé qu'à le compter et que l'attention, se portant sur lui, le multiplie : c'est l'ennui; tantôt au contraire la durée semble à la fois très courte et très longue, très courte parce qu'on ne pense pas à elle, très longue parce qu'il semble qu'il faille un long espace de temps pour contenir tant de pensées et de sentiments; parfois enfin, dans l'exaltation, dans l'enthousiasme, le temps semble se supprimer : les poètes parlent « d'une éternité dans une minute », et les mystiques refusent de mesurer leur extase à la mesure banale de la durée.

V

Si l'on considérait la *psychologie expérimentale* comme une science destinée à remplacer l'ancienne psychologie et ayant pour tâche de répondre à toutes les questions qui peuvent se poser sur la vie de l'esprit, on pourrait être tenté de la traiter avec dédain. Pour être juste à son égard, il faut la mettre à sa place, ne pas exagérer ses prétentions, la regarder plutôt comme une partie que comme un tout, comme une méthode particulière dans l'ensemble des méthodes qui permettront de donner de plus en plus à l'étude des phénomènes psychiques un caractère scientifique. La psychologie jusqu'ici a été surtout métaphysique et subjective; on veut qu'elle devienne en quelque sorte une science objective, qu'elle étudie l'esprit comme on étudie les autres objets et qu'elle arrive à des résultats définitifs, susceptibles d'être toujours vérifiés. A coup sûr, cet effort est légitime et mérite de réussir.

M. Wundt a justifié d'avance les méthodes de la psychologie expérimentale en les appliquant lui-même; mais déjà dans sa *Psychologie physiologique*, où il résume ses travaux et ses découvertes, il dépasse à tout instant les limites que ces méthodes lui imposeraient. L'expérience en psychologie n'est possible que quand on atteint directement le fait externe en rapport avec le fait interne, que quand on peut le modifier arbitrairement. N'est-ce pas dire que les sentiments,

les volitions, toutes les fonctions supérieures de la pensée échappent aux méthodes de la psychologie expérimentale et semblent par leur nature même devoir leur échapper toujours? Dans ce cas, il est vrai, on peut étudier non plus les conditions physiques, mais les conditions physiologiques des faits internes, et traduire ainsi les phénomènes psychiques les plus complexes sous la forme de l'espace et du temps. Nous accordons que chaque phénomène subjectif a une face objective, qu'on pourrait voir sinon la pensée, du moins ses conditions, et par là faire rentrer les phénomènes intérieurs dans le mécanisme universel. Mais cette étude des rapports des phénomènes biologiques aux phénomènes spirituels n'appartient plus à la psychologie expérimentale, telle que l'a définie M. Wundt; sans doute elle en est la suite naturelle, étant elle-même une partie de la psycho-physique; mais elle suppose d'autres méthodes, parce que l'expérience ne porte plus sur un fait brut, mais sur l'être vivant. Ajoutons que cette correspondance absolue des phénomènes cérébraux et des phénomènes spirituels marque un idéal, qu'elle suppose la physiologie et la psychologie faites, tandis qu'à vrai dire ces deux sciences sont à faire. Sans doute, si nous pouvions suivre jusqu'à leurs dernières vibrations les mouvements des cellules nerveuses et saisir les faits psychiques simultanés, nous verrions en quelque sorte avec nos yeux les lois d'association, les principes de la logique; mais en fait les deux ordres de phénomènes nous sont mal connus, et nous devons étudier les faits intérieurs en eux-mêmes comme la physique faisait la chaleur avant l'hypothèse de la théorie mécanique.

De l'expérience physique, nous avons été conduits aux observations physiologiques; la nature même des phénomènes psychologiques nous amène ainsi à ajouter à ces moyens d'étude une méthode nouvelle, qu'on pourrait appeler la méthode *ethnique*[1]. L'esprit s'exprime dans ses œuvres, il s'y montre tel qu'il est, il y réalise ses lois; nous pouvons donc étudier non pas notre propre esprit, mais l'esprit lui-même, et l'étudier par une méthode scientifique, objective. L'examen des procédés de la science, des œuvres de la littérature et de l'art peut nous fournir des documents précieux, mais rien ne peut être plus instructif que l'étude du langage et de ses lois, parce que le langage est comme un corps que l'esprit se crée spontanément et qu'il modèle à son image, sans troubler par la réflexion l'action de ses propres lois.

Le mouvement qui nous fait passer de l'expérience physique à l'observation physiologique et de celle-ci à la méthode ethnique ne

1. Voy. Th. Ribot, *Psych. allemande contemporaine*, p. 41, sq.

nous amène-t-il pas à compléter toutes ces méthodes objectives par la méthode subjective, qu'on le veuille ou non, toujours et partout présente. Sans doute il faut s'attacher à l'étude des œuvres de la pensée; mais ce qui surtout importe c'est ce qu'on y découvre. On peut parcourir les musées de l'Europe et s'arrêter devant tous leurs chefs-d'œuvre sans avoir une idée beaucoup plus nette de la création ou du sentiment esthétiques. Il n'y a que l'esprit qui connaisse l'esprit : on ne voit pas la pensée du dehors, on y assiste du dedans. On ne sait bien que ce qu'on fait soi-même, disait Aristote; ce mot est vrai surtout de la science de l'âme. La psychologie, en appelant à son aide des sciences nouvelles, en se renouvelant, en se transformant même, restera une science d'observation interne, une création de la sympathie. La réflexion restera le vrai principe du génie psychologique, parce qu'elle seule donnera une voix aux œuvres muettes de la pensée; mais au lieu de deviner, d'improviser des théories, d'y subordonner les faits, elle s'habituera à la patience scientifique, elle apprendra la résignation aux ignorances provisoires et nécessaires, elle cherchera ses inspirations dans la réalité, dans l'expérience, dans l'histoire. L'esprit de la science changera, ses méthodes se compléteront, on cherchera les idées dans les faits; mais en dernière analyse les idées seront dues surtout à la réflexion de l'esprit sur lui-même : il semblera qu'on voit l'esprit du dehors, comme il semble, une science faite, qu'on découvre ses lois par le raisonnement déductif.

Mais traiter l'esprit comme un objet, n'est-ce pas professer le matérialisme? Il faut laisser ces naïvetés aux théologiens de l'athéisme, l'expression la plus récente du sentiment religieux. Les faits psychiques ne sont que la face subjective des faits physiologiques, soit; mais en même temps et bien plus justement encore, puisque seuls les faits psychiques nous sont immédiatement connus, nous devons dire : Les faits physiques sont la face objective des faits psychiques. Par cela seul qu'il nous apparaît, l'objet nous ramène au sujet, le monde à la pensée. La psychologie faite, il reste à examiner les conditions de toute pensée, les catégories auxquelles doivent se soumettre tous les faits pour être compris dans l'unité d'une même conscience. Considérer les choses du point de vue de l'esprit, c'est la métaphysique même, à laquelle conduit la critique de la connaissance, l'étude des exigences de l'esprit. La philosophie peut se définir l'effort pour rendre le réel intelligible : et rendre le réel intelligible, ce n'est pas seulement le rendre scientifique, mécaniquement explicable; l'esprit ne comprend vraiment en dernière analyse que ce qui lui ressemble, que ce qui tend vers le bien et vers la beauté.

Au milieu des contradictions douloureuses, désordres physiques et troubles intérieurs, qui nous divisent et nous déchirent, les besoins qui ont donné naissance aux métaphysiques et aux religions ne disparaîtront pas, parce qu'ils répondent aux lois de la vie et de la pensée, parce que l'amour de l'harmonie n'est que l'amour de l'être, l'instinct de conservation sous sa forme la plus haute, la tendance même à organiser son esprit et son corps. Les négations sont utiles, elles empêchent les idées de s'évanouir peu à peu des mots. De nouveaux faits, c'est un monde nouveau à interpréter, à rendre intelligible. Est-il vraisemblable qu'à force de savoir on renonce à comprendre? Plus les faits se multiplient, plus devient impérieuse pour l'esprit la nécessité de chercher un point de vue sur le monde, d'où la diversité des phénomènes se ramène à l'unité harmonieuse d'une pensée en accord avec elle-même. Donner un sens à la vie et aux choses, c'est le premier but que s'est marqué l'esprit, le principe de ses premiers efforts; il peut l'oublier sur sa route, il y marche, et, qu'il le sache ou non, il s'en rapproche.

G. SÉAILLES.

Leipzig, mars 1882.

PSYCHOLOGIE DES GRANDS HOMMES

Il est à coup sûr plus difficile d'étudier les formes supérieures de l'intelligence humaine que ses formes dégénérées. L'homme de génie, c'est là du moins l'opinion accréditée, est plus occupé à *faire* qu'à se demander comment il fait; il emporte avec lui, comme on le répète généralement, le secret de sa création. Quant aux esprits ordinaires, il leur est malheureusement plus aisé de saisir en eux-mêmes et de comprendre les faiblesses de toute nature contre lesquelles ils se défendent journellement, que de pénétrer les conditions d'existence et de mesurer les hautes allures de ces facultés sublimes dont le développement s'est si vite arrêté chez eux. Sur la folie et le crime, les ouvrages surabondent; ceux qui traitent du génie non seulement sont rares, mais sont presque toujours consacrés à rabaisser leur sujet, à faire ressortir les vices ou les faiblesses des grands personnages, à découvrir en eux les germes de maladies, physiques ou mentales, qui forment si souvent la plus grosse partie de l'héritage sur lequel peut compter leur postérité. Un volume considérable a paru tout récemment sur la *Sélection dans l'espèce humaine*[1]. Le titre semblait annoncer des recherches nouvelles sur la formation des types supérieurs de l'humanité; mais non, ces six cents pages, toutes remplies d'ailleurs de faits et de réflexions, ne nous entretiennent que de la décadence forcée, de la dégénérescence inévitable de ces types. La sélection apparaît non comme une cause de progrès, mais comme l'agent par excellence du nivellement universel. Les privilégiés, « élus du sort, » deviennent les bourreaux de leur propre race, dont ils ont, en une seule existence, surexcité, puis troublé, égaré, épuisé enfin la vitalité. Mais comment, par quelles voies, à quelles conditions, ces « élus du sort » ont-ils conquis et exercé leur privilège, comment la sélection a-t-elle lentement accumulé dans les aïeux et consolidé pour un instant ce capital intellectuel qu'elle dispersera si vite dans les descendants, c'est là ce qui

1. Paul Jacoby, *Etudes sur la sélection dans ses rapport avec l'hérédité chez l'homme*, in-8. Paris, Germer Baillière.

demeure encore le point le plus obscur. Cependant, si personne n'a essayé, ce nous semble, de l'aborder méthodiquement, bon nombre d'esprits éminents ou distingués ont jeté sur lui quelques étincelles brillantes, à la lueur desquelles il est permis de reconnaître l'état de la question, ce qui est acquis, et ce qui ne l'est pas. Michelet en histoire, Sainte-Beuve en littérature, se plaisent à expliquer, chaque fois qu'ils le peuvent, les caractères et les talents, les actions et les œuvres, par le concours des influences héréditaires, par l'heureuse harmonie des dons transmis avec le sang. Gœthe, en qui Sainte-Beuve lui-même voyait le plus grand des critiques, avait, dans ses conversations avec Eckermann, émis à ce sujet quelques idées fécondes que l'on retrouve chez bon nombre d'écrivains, parmi lesquels Renan, Taine, Schérer[1], sans parler des savants ou des philosophes qui ont spécialement traité de l'hérédité comme Moreau de Tours[2] et Ribot[3], et des historiens de certaines familles célèbres telles que celles des Condé, des Saulx-Tavannes, des Beaumarchais, des Mirabeau[4]. Essayons de reconnaître où nous en sommes arrivés dans cette voie. A-t-on résolu quelques problèmes et s'en est-on posé de nouveaux? Dans quelle mesure a-t-on diminué ici l'étendue et l'importance de l'inconnu ?

C'est ce que nous nous proposons d'examiner.

Le grand homme, voilà la réalité complexe, l'existence concrète que nous admirons le plus dans l'histoire. Et qu'est-ce pour nous que le grand homme ? C'est évidemment celui qui dépasse l'immense majorité d'entre nous par la grandeur de ses conceptions, de ses sentiments et de ses actes; c'est celui qui s'est illustré ou par des systèmes contenant une plus grande somme de vérité, ou par des œuvres d'art contenant une plus grande somme de beauté, ou par des actions attestant une plus grande somme de puissance et développant une plus grande somme d'effets qui n'en saurait produire non seulement la moyenne de l'humanité, mais ce qu'on appelle communément l'esprit, la distinction, le talent ou la vertu.

1. Taine dans son *Histoire de la littérature anglaise*, Schérer dans son *étude sur Diderot.*

2. Moreau de Tours, *Psychologie morbide.*

3. Th. Ribot. *L'hérédité psychologique*, 2e édition.

4. Voyez l'*Histoire de la Maison de Condé*, par le duc d'Aumale, *Les Saulx-Tavannes*, par L. Pingaud, et les ouvrages de M. de Loménie sur les *Beaumarchais* et les *Mirabeau.* On peut encore consulter : Galton, *Hereditary Genius*, dont M. Th. Ribot donne une analyse assez détaillée dans la 2e édition de son *Hérédité*; A. de Candolle, *Histoire de la science et des savants depuis deux siècles suivies d'autres études sur des sujets scientifiques en particulier sur la sélection dans l'espèce humaine ;* W. James, *Les grands hommes, les grandes pensées et le milieu*, 3 articles traduits dans la *Critique philosophique* de janvier, février 1881; de Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, 2e partie, ch. V.

Le caractère le plus saillant de ces êtres extraordinaires, c'est cette faculté qu'on nomme le génie, terme qu'il s'agira sans doute d'expliquer, autant qu'on le pourra, dans le cours de cette étude, mais qui, pour tout homme cultivé, veut dire le don de créer. Or créer, dans le sens tout relatif qu'il est permis ici de donner à ce mot, c'est produire quelque chose que les efforts réunis des autres hommes n'avaient pu jusque-là trouver, c'est mettre à la disposition de l'humanité soit des moyens d'expression, soit des moyens de calcul et d'invention, soit des moyens d'action nouveaux, qui ajoutent quelque chose à l'intelligence, à la puissance communes.

Le grand homme cependant n'est pas grand en toute chose ni en tout temps; son génie n'apparaît pas dans tout ce qu'il fait; car, suivant l'expression de Pascal, s'il a la tête plus haute que nous, il a les pieds aussi bas que les plus petits d'entre nous, que les enfants, que les bêtes. Quelques-unes seulement de ses conceptions portent donc la marque du génie. Mais alors le contraste entre la vie ordinaire et ces moments exceptionnels est si grand, la solution de continuité paraît au commun des hommes si profonde et si difficile à combler, qu'à presque toutes les époques on a vu là les manifestations d'une force mystérieuse, surnaturelle, en tout cas spéciale, se refusant à l'analyse, à la fois étrangère et supérieure aux règles de la logique. Quelques-uns la nomment intuition, le plus grand nombre inspiration. On a enveloppé ces mots dans la même obscurité auguste et sacrée dont on en entoure volontairement les mots créer, création, œuvre créatrice. L'admiration irréfléchie du vulgaire a été élevée par quelques-uns à la hauteur d'une théorie, et, après la voix de Dieu ou des dieux, nous avons eu celle de l'Inconscient, qui ne paraît certainement pas beaucoup plus claire[1]. Quoi qu'il en soit, il y a là un fait qui ne peut, inexplicable ou non, être nié. Le mot d'inspiration a été appliqué et l'est encore trop souvent à toutes sortes d'idées, d'œuvres, de découvertes; il tient une trop grande place dans la langue même de la critique savante, pour qu'une étude sur les grands hommes le puisse négliger.

Acceptons donc que l'inspiration est la marque ordinaire des conceptions du génie, comme le génie est l'apanage des grands hommes. Ce sont là trois termes évidemment inséparables; mais l'ordre dans lequel il convient de les étudier n'est pas indifférent; il semble même

1. L'auteur d'une brochure sur l'*Intuition* qui a eu un succès mérité, et dont M. Littré a rendu compte dans la *Nouvelle Revue*, le Dr Netter (israélite et médecin), nous écrit en nous faisant l'honneur de nous envoyer son travail, ces mots caractéristiques : « Littré ayant reconnu la possibilité que, parmi les premiers hommes, un ait pu avoir été doué de l'intuition, c'en est fait de la philosophie d'Auguste Comte, *l'intuition étant une révélation*. »

que la priorité accordée à l'étude de l'un de ces faits implique en faveur d'une théorie spéciale une sorte de préjugé.

L'esprit souffle où il veut : l'inconscient ne livre pas ses secrets. L'inspiration tombe sur un privilégié; une grande idée possède l'élu, le tourmente, le pousse... Que l'occasion soit favorable, il crée, et son inspiration, manifestée aux autres hommes par une œuvre guerrière ou artistique ou religieuse, devient génie. C'est assez que ce génie soit connu, que ses créations, mises à l'épreuve, aient résisté un temps plus ou moins long soit à des attaques matérielles, soit aux efforts de la critique ; celui en qui il est apparu prend place parmi les grands hommes. Une idée venue du dehors et d'en haut, *divinitus*, une révélation, une inspiration, voilà ce qui lui a donné la vertu créatrice, l'a élevé au-dessus des autres hommes, l'a fait paraître et l'a fait en réalité plus grand qu'eux. C'est donc l'inspiration qu'il faut étudier tout d'abord pour avoir le secret de ces existences supérieures : voilà une première méthode.

En voici une autre. Les générations qui se succèdent sur la terre mettent au monde des êtres inégaux, dont les uns, par la seule vertu de leur organisation native, sont plus vigoureux, plus actifs, plus intelligents, plus capables d'enchaîner leurs idées ou de conduire les autres hommes, tandis que le reste paraît fait pour vivre dans la médiocrité et dans l'obéissance. Comme les vagues de la mer montent et descendent, se réunissent en masse et se divisent, comme les capitaux dans la société se dispersent et s'accumulent, ainsi, par des unions dont le choix bon ou mauvais n'est pas toujours le fait du hasard, les aptitudes que donne l'organisation s'affaiblissent, se réduisent, s'annulent; ou bien, s'ajoutant les unes aux autres, elles se développent et se multiplient; puis arrivées, par des combinaisons heureuses, à un certain degré d'énergie et de force d'expansion, elles produisent au dehors des effets préparés longuement dans l'obscurité et dans le silence, mais qui éclatent tout à coup aux yeux des autres hommes, les éblouissent ou les captivent; le grand homme est né ! Cet homme agit; c'est dire que, dans un ordre ou dans un autre, selon la nature spéciale de ses goûts et selon le milieu qui lui est fait, il crée. Lorsque dans une circonstance plus importante, devant une difficulté scientifique, politique ou autre, son génie voit plus promptement et plus nettement que l'intelligence commune, et conforme son action à ses idées, c'est alors qu'on le jugé inspiré. L'inspiration n'est ainsi que l'un des effets les plus saillants du génie, et le génie lui-même n'est que le résultat de cette lente accumulation d'où le grand homme un jour est sorti avec toutes ses facultés et toutes ses aptitudes. C'est donc par l'étude des actions héréditaires

et des sélections qui les dirigent qu'il convient de débuter. Telle est cette seconde méthode.

Chacune de ces deux méthodes impliquant une certaine prévention ou une tendance à préférer telle ou telle explication du génie, le choix peut sembler épineux. Nous adopterons la deuxième avec le moins de prévention et le plus de liberté d'esprit qu'il nous sera possible : elle cherche ses explications dans des faits moins difficiles à étudier, et, comme elle est mieux d'accord que la première avec l'esprit de la méthode expérimentale, elle nous permettra de mieux constater ce que cette dernière peut nous apprendre ou s'obstine à nous tenir caché sur la question qui nous occupe.

I

« Quand les familles se maintiennent longtemps, dit Gœthe, on peut remarquer que la nature finit par produire un individu qui renferme en lui les qualités de tous ses ancêtres et qui montre unies et complétées toutes les dispositions jusqu'alors isolées et en germe, Il en est de même des peuples dont toutes les qualités s'expriment en une fois, si le bonheur le veut dans un individu. C'est ainsi qu'on vit paraître en Louis XIV un roi français par excellence et dans Voltaire l'écrivain le plus français qu'on pût imaginer [1]. »

On peut dire que cette phrase contient en germe la plus grande partie, nous ne dirons pas des théories, mais des idées, des vues, des assertions qui se sont produites chez nous sur ce sujet. Ne semble-t-elle pas d'ailleurs comme un fragment détaché de la grande théorie de l'évolution qui fait du temps le facteur par excellence des changements et des progrès organiques ? Le point de départ qu'elle nous offre est donc excellent. Mais il faut dans cet ensemble un peu touffu distinguer plus d'une idée.

Le grand homme a, comme tout mortel, un double milieu, sa famille et l'ensemble des hommes, race, peuple, tribu, dont sa famille fait elle-même partie.

Or toute race est-elle apte à donner naissance à un grand homme ? C'est là une première difficulté. Sans doute, il n'est pas d'agglomération d'hommes, disons mieux d'être vivants, plantes ou animaux, qui ne puisse, à un moment donné, se voir naître un représentant mieux doué que tous les autres ; et à ce titre, en un sens tout relatif, ce représentant, qui dépasse ses congénères, qui est plus grand qu'eux, sera dit grand purement et simplement par ceux qui le compareront à son entourage. On dira peut-être plus. Que faut-il, demandera-t-on,

1. *Gœthe*, Œuvres, traduction Porchat, tome X, page 387.

pour qu'un homme soit dit grand? Tout simplement qu'il s'élève plus haut que ceux avec lesquels il vit. Or celui qui un jour a pu tailler un silex ou a jeté les fondements d'une numération quelconque n'a peut-être pas moins ajouté aux moyens d'action, aux facultés même de ses contemporains que celui qui plus tard a porté jusqu'au calcul infinitésimal les connaissances mathématiques dont il avait reçu le dépôt. Mais quelle autre mesure avóns-nous pour apprécier la grandeur des hommes, que cette mesure tout empirique qui nous les fait mettre, pour ainsi dire, à côté et au milieu de ceux avec lesquels ils ont vécu, dans la même nature, dans les mêmes traditions, avec les mêmes ressources sociales? Pour l'ascète qui ne vit qu'en Dieu, pour le prédicateur qui parle en croyant convaincu devant les autels, il n'y a point de grands hommes, sauf les saints, qui ne sont tels que par un secours extraordinaire de la grâce; bref Dieu seul est grand. Ne considérez donc pas, poursuivra-t-on, comme le paradoxe d'un sceptique cette idée que la grandeur des hommes supérieurs est une chose toute relative. Il en résulte sans doute que les moyens d'apprécier exactement la valeur de tel ou tel personnage historique sont souvent insuffisants, parce qu'ils sont variables et flottants. Nous ne voyons la véritable grandeur ni de ceux qui sont trop près de nous ni de ceux qui en sont trop éloignés. Les anciens admiraient plus d'un héros dont la vraie mesure échappe à notre coup d'œil et même à nos calculs. Mais qu'y faire? Nous cessons déjà de comprendre et de goûter des formes musicales qui transportaient d'enthousiasme, non pas nos lointains aïeux, mais nos grands pères. Il viendra peut-être un temps où Napoléon ne paraîtra pas un capitaine plus étonnant qui ne paraîtrait aujourd'hui tel ou tel chef des Peaux-Rouges ou bien telle reine des Amazones, si nous avions sur de tels personnages quelques données. Qui nous dit que Laplace et Newton, dans les lointaines perspectives où les contempleront les siècles futurs, ne seront pas vus aussi petits que nous croyons voir aujourd'hui les bergers de la Chaldée, premiers et humbles fondateurs de notre astronomie?

Quelle serait, en dernière analyse, la conclusion de ce raisonnement? Que le grand homme étant tout simplement celui qui dépasse sensiblement ses contemporains, il n'est point de nation, point d'époque, point de civilisation qui ne soit apte à produire un grand homme. La nature ne créant dans aucune espèce deux individus semblables ni égaux, il est en effet de toute nécessité que, parmi ces représentants nombreux d'un même type, il y en ait de mieux construits, de plus vigoureux, de mieux réussis que tous les autres.

La grandeur est une chose toute relative. Soit. Il n'est pas néces-

saire de discuter ce point. Mais ce qui importe, c'est de ne pas trop restreindre nos termes de comparaison, et c'est ce que fait gratuitement le raisonnement que nous venons d'exposer. Si l'on met sous nos yeux une fleur, nous ne la comparerons pas seulement aux autres sujets de la même espèce que nous pouvons avoir rencontrés ; nous la comparerons à l'ensemble de ce que nous connaissons du règne végétal. Aussi pour nous un beau chêne est-il incontestablement plus beau qu'un beau bouleau, et une rose bien venue est-elle supérieure au chardon le plus plantureux. Sans doute, prenez tous les pépins d'un même fruit, toutes les graines venues à maturité sur un même pied, vous obtiendrez avec le choix des sujets supérieurs : c'est ainsi que les jardiniers se procurent avec les semis des types remarquables et *créent* des variétés nouvelles. Mais enfin cette sélection opère-t-elle au hasard sur toute espèce de plantes? Non assurément. Il en est qui n'en valent pas la peine. Mille comparaisons nous ont fait goûter ici la résistance, le poli, la flexibilité du bois, la hauteur du tronc, l'étendue des branches, la largeur des feuilles, là le dessin, l'attitude, le coloris ou le parfum des fleurs, et ce que nous demandons à une plante, ce n'est pas seulement de réunir en elle au plus haut degré les qualités propres à son espèce, c'est aussi d'appartenir à une espèce réunissant déjà plusieurs de ces qualités dignes d'être recherchées, cultivées et perfectionnées.

Prenons maintenant les races d'hommes ou les diverses populations du globe telles que nous les trouvons soit dans l'histoire, soit dans les explorations actuelles de la terre. Quelles en sont les origines? A quel moment les peuplades ont-elles assez de caractères, de persistance et de cohésion pour mériter le nom de races, peu nous importe. Ce qui est certain, c'est que les représentants achevés de chacune d'elles (à supposer qu'on puisse les relever et les décrire) formeront entre eux une hiérarchie reproduisant exactement les degrés de perfection ou de grandeur qui distinguent les sociétés dont ils sortent. Ce n'est donc pas seulement avec ses concitoyens que nous comparons tel ou tel individu donné par l'histoire, c'est avec ce que les autres nations, peuplades ou cités, ont pu enfanter de meilleur. Cet individu peut être grand par rapport aux siens, sans l'être je ne dis pas absolument, mais relativement à ce que nous connaissons du reste de l'humanité ; et enfin nous commençons à en connaître beaucoup. Supposons, par exemple, un Zoulou, un Boër, un Yoloff résumant en lui tout ce qu'il y a de courage, de vigueur, de dextérité ou de ruse chez les guerriers qu'il commande : ce sera un grand Zoulou, un grand Boër, un grand Yoloff et rien de plus. Nous discutons pour savoir si Vercingétorix fut plus qu'un grand

Gaulois, tandis que nous ne nous posons même pas cette question sur le grand Romain de son époque. A nos yeux, Pierre Ier n'est si étonnant que parce qu'il a hâté et, pour ainsi dire, devancé, mais à l'aide de son commerce avec l'Europe, l'époque où un grand Moscovite pouvait être un grand homme, comme l'étaient déjà sans contestation un grand Anglais, un grand Français, un grand Italien du même siècle. Lors donc que nous mesurons la grandeur d'un homme, nous jugeons tout à la fois cet homme et son milieu. Reconnaître que telle civilisation a pu donner naissance à un grand homme, c'est la louer, c'est lui faire dans l'histoire de l'humanité une place d'honneur.

En effet, n'est-ce pas chez une population une marque de civilisation, ou, si l'on veut, de grandeur naissante, que de laisser à quelques-uns des siens la possibilité de s'élever au-dessus des autres? C'est là une partie importante de la question. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici tout ce que l'on sait sur les cités ou les tribus primitives, où, renfermés et pressés les uns contre les autres comme des frelons, les habitants mènent en commun une vie monotone, sous la conduite de traditions, de coutumes, de superstitions que nul, pendant des siècles entiers, n'a pu songer à discuter. Dans ces populations primitives pourtant, nous voyons qu'il faut distinguer deux espèces ou deux variétés différentes, les sauvages et les barbares. Y a-t-il vraiment une différence entre les uns et les autres? On l'a nié [1]. Voilà, dit-on, les Germains décrits par Tacite, et voici les Indiens de l'Amérique du Nord. D'après le missionnaire morave Heckelweder, qui a passé trente ans en Pensylvanie, les idées, les sentiments, les usages, les préjugés, enfin tout ce qui caractérisait les Germains existait aussi chez les Indiens. Nous le croyons; mais il peut y avoir plusieurs façons d'appliquer les mêmes idées et de continuer les mêmes usages. Une même religion peut être pratiquée ici avec plus de mollesse ou d'abrutissement, là avec plus de confiance et d'énergie. Or, tandis que le sauvage souffre habituellement de ce qu'on a si bien nommé « l'horrible frayeur d'un mal inconnu [2] », le barbare est plus audacieux et plus résolu : il agit, ne fût-ce que pour envahir et détruire, avec plus de vigueur et plus de suite que le sauvage. C'est ce qui paraît incontestable, et c'est ce qui maintient à chacun des deux mots dans la langue une signification nettement déterminée [3]. Or, là où des milliers d'hommes agissent et unissent en vue

1. Dans une intéressante discussion de l'Académie des sciences morales et politiques, à l'occasion d'une lecture de M. Geffroy sur les Germains.

2. Lubbock.

3. Ceux qui plaident pour l'identité des deux états (M. L. Passy, par exemple,

d'un commun but des efforts soutenus, il est difficile que quelques-uns, réussissant mieux que les autres dans l'action, n'arrivent pas à rendre des services, à se les faire pardonner, à servir enfin de modèles ou de guides au reste du peuple ou de la tribu.

Par suite, demander si parmi les chefs du Lac-Salé ou les faiseurs de pluie du Zambèse (voilà des sauvages) a pu exister un grand homme, serait une question purement ridicule. Demander si Gengis-Khan, si Attila, si Porus, si Jugurtha (voilà des barbares) furent de grands hommes, c'est une question que presque tout le monde, je crois, résoudra par la négative, mais sans la trouver absurde, peut-être même en lui faisant les honneurs de quelques instants de réflexion.

A un degré plus élevé viennent les empires comme ceux d'Assyrie, de Chine ou d'Egypte : de grandes choses y ont été faites, mais elles étaient dues le plus souvent aux efforts collectifs, on est tenté de dire indivisibles, d'une caste nombreuse et puissante, qui, en réglant et en fixant tout autour d'elle, s'immobilisait elle-même dans ses traditions sacrées. Les tendances individuelles à une certaine supériorité ne devaient-elles pas être étouffées promptement, là où la persistance à conserver intactes les coutumes des aïeux allaient jusqu'à fixer par des lois immuables la peinture, la sculpture, les chants et même la danse [1] ; là où l'empereur, vicaire des dieux sur la terre et humble lui-même devant eux, gouvernait en pontife et en autocrate des sujets vivant tous égaux dans la servitude [2] ; là enfin où la loi proclamait que du mélange des classes provient la violation des devoirs, la destruction de la race humaine et la perte de l'univers [3]? Il est clair, sans doute, que ces empires ont été, à certaines intervalles tout au moins, très supérieurs aux hordes barbares, et que ceux-là qui ont créé ces traditions ou leur ont donné cette forme hiératique n'étaient point des hommes ordinaires. Il y a donc eu parmi eux des fondateurs et des législateurs, des Confucius et des Ramsès. Par ces seuls noms comme par les mots de Ninive, de Babylone, des Pyramides, on voit que nous touchons à l'appari-

dans la discussion que nous venons de rappeler) ajoutent eux-mêmes une autre différence. « Tout ce qui existait chez les Germains, dit M. L. Passy, existait chez les Indiens, sans autre différence notable que celle qui provenait de ce que ceux-ci ne possédaient ni troupeaux ni bêtes de somme ou de trait. » Mais cette seule différence n'est pas seulement « notable », elle est considérable. On sait que l'élevage des troupeaux est, dans la marche de la civilisation, une étape entre la chasse vagabonde et l'agriculture.

1. L'Egypte.
2. L'Assyrie.
3. L'Inde.

tion des hommes que le consentement universel qualifie de grands, mais nous n'y touchons qu'à des intervalles éloignés; l'issue par où le personnage extraordinaire a émergé s'est refermée bien vite. Tout ceci est d'ailleurs pleinement acquis, et nous n'insisterons pas davantage.

L'humanité cependant trouve le moyen de suivre sa loi, et cette loi, c'est que la sociabilité et l'individualité croissent de concert, en raison directe l'une de l'autre. Telle est, entendons-nous bien, la loi de notre espèce, car celle de l'animalité nous semble absolument opposée et divergente. Mais cette distinction pourrait nous entraîner dans de longs développements. Contentons-nous de faire observer que dans les sociétés humaines, là où une sociabilité réfléchie, où un échange perpétuel d'idées et de services crée un milieu varié, riche et, comme on dit aujourd'hui, hétérogène, là aussi l'originalité personnelle trouve mille occasions, mille facilités, mille attraits, mille récompenses; les difficultés mêmes de la lutte l'excitent et la fortifient.

Doit-il y avoir, en dehors de cette liberté et comme une chose qui en soit indépendante, une certaine énergie native constituant un caractère de race, un fonds commun où les représentants les mieux doués de la population puisent les éléments de leur grandeur, de telle sorte qu'ils n'aient plus qu'à développer et à élever à leur plus haut degré les qualités transmises par les aïeux? C'est ce qui semble au premier abord indubitable. Cette seconde condition toutefois tient de fort près à la première : c'est sur quoi il sera bon d'insister.

Qu'est-ce qui fait la puissance de la vie? C'est la complexité des organes, la variété des échanges qu'ils opèrent les uns avec les autres à travers le milieu qui les unit et sous la direction de l'organe central qui assure l'unité de leurs actions. Dans la vie sociale, c'est de même la division du travail, complétée par la solidarité des travailleurs, qui permet le développement de la richesse et de la puissance publiques. Cette division du travail en effet, pourvu qu'elle soit libre, c'est elle qui rend l'initiative de chacun plus facile, qui encourage les aptitudes les plus diverses, qui amène les uns à accepter le concours des autres et à aimer ces nouveautés dont on profite sans s'être donné la peine de les inventer.

Supposez dans le corps social ou dans le corps vivant un organe de plus : évidemment il faut qu'il vive, c'est-à-dire il faut qu'il se fasse une place, qu'il établisse, avec ceux dont il a besoin et qui ont eux-mêmes besoin de lui, des communications, des rapports sympathiques, un commerce enfin. Et, pour y réussir, que lui faut-il? Ceci

avant tout, que les autres sentent l'accomplissement de leurs fonctions et l'accroissement de leur vitalité facilités par ce commerce. Ils adaptent alors leurs mouvements à ces mouvements nouveaux, et voilà une existence particulière qui devient, par l'habitude, nécessaire à l'existence commune ; c'est ainsi que grandit toute nation.

Reportons-nous aux premiers temps de notre histoire nationale. L'homme d'armes, le seigneur féodal travailla tout d'abord à garantir à tous le premier des biens, la sécurité. Donc tous s'adaptaient à lui, s'accommodaient à ses exigences. Il lui était permis de déployer en liberté tout ce qu'il avait de puissance d'action, de recueillir autour de lui tout ce qui pouvait soutenir et encourager cette énergie. Cependant, si tous se pliaient à la domination de cette caste respectée, cette caste elle-même n'était pas ouverte. Retirée dans ses forteresses et dans ses traditions bornées, elle se privait volontairement de toute lumière et de tout concours. Tant qu'elle a été la seule force, elle a été une force débile et chancelante, elle n'a pu élever jusqu'à la grandeur aucun de ceux qui la servaient.

Lorsque, au milieu de ces temps sanguinaires, le moine a paru être le seul interprète de la voix de l'esprit, le représentant par excellence du travail intellectuel et du travail utile aux autres, le champion de la culture morale et le prédicateur de la paix, à lui aussi on a cherché de toutes parts à s'accommoder. Mais il y a plus. C'est à l'Eglise, au couvent, à l'abbaye qu'accouraient, et que se voyaient également accueillis les vainqueurs et les vaincus, les raffinés et les barbares, les philosophes et les artistes, ceux qui construisaient les *Sommes* de métaphysique et de théologie comme ceux qui élevaient les cathédrales. L'Eglise fut le refuge universel de tous les hommes épris de la vie mentale, inhabiles au métier des armes ou y répugnant. Ajoutez qu'elle a aimé les controverses, qu'elle a admis dans son sein plus de liberté qu'on ne le croit souvent, qu'elle revenait même volontiers sur ses préjugés, puisqu'elle finit par exalter Aristote après l'avoir un instant condamné. Qui ne voit la différence? et qui ne comprend comment l'Eglise (nous ne la considérons ici bien entendu que comme une institution historique) a été dans les siècles du moyen âge bien autrement féconde en grands hommes que la noblesse guerrière de ces même temps?

Après le guerrier et le moine apparaît le légiste (d'où sortiront le jurisconsulte et le magistrat), nouvel organe qui sert à la transmission de l'influence royale, devenue de plus en plus nécessaire à l'ordre commun ; puis le commerçant navigateur, dont la pensée n'est si haute et les entreprises si hardies que parce qu'il puise alternativement aux sources de la foi, de la science et du patriotisme ; puis vient

l'industriel, qui, comme Bernard Palissy, s'inspire de l'art et de la science, puis enfin l'artiste, le savant, le philosophe proprement dits, à qui suffisent désormais dans une société plus riche et plus libre, en présence d'une nature mieux connue et mieux domptée, l'amour et le culte désintéressés du beau et de la vérité.

Combien faut-il de ces éléments réunis, de ces organes associés pour constituer un organisme vigoureux, capable d'une solide résistance et d'une action extérieure suivie? Ceci nous entraînerait trop loin. Ce qui est inconstestable, c'est qu'une force isolée demeure stérile et qu'un organe a d'autant plus de chances d'être fort qu'il a plus de rapports, plus de sympathies et plus d'échanges avec un ensemble plus complet d'autres organes étroitement associés entre eux et avec lui. De même que la tête vit par le sang qui circule dans tous les membres, ainsi l'artiste, pas plus que le métaphysicien, ne saurait vivre isolé des passions de son temps; nous ne parlons pas sans doute des passions fugitives que la mode éteint aussi vite qu'elle les allume, mais des passions assez puissantes pour soulever la nation tout entière et lui faire exécuter ou tenter de grandes choses, après les avoir imaginées et souhaitées.

Mais, entre ces deux organismes que nous comparons et qui ont en effet tant d'analogies, il y a cette différence parmi plusieurs autres : c'est que dans les organismes animaux les alliances sont beaucoup plus étroitement limitées, que l'agrandissement de chaque type est maintenu dans des bornes sinon infranchissables, du moins beaucoup plus stables; tandis que, dans l'économie des sociétés, nulle limite ne peut être assignée à la variété de plus en plus grande des connaissances, des idées, des productions de toute nature qui sont la matière de la vie publique. Il en résulte que, dans l'histoire de l'humanité, tout ce qui prouve son droit à la vie par l'aide qu'il apporte à la vie commune fait plus que d'obtenir la liberté : il la conquiert, il la prend. Et c'est là précisément ce que nous voulions établir : lorsqu'une nation laisse à un ou à plusieurs de ses membres la faculté de grandir au milieu d'elle, à la fois par elle et pour elle, c'est moins par la grâce spéciale et comme surajoutée d'un libéralisme théorique, que par l'effet naturel de sa constitution, par les exigences mêmes qu'engendrent la richesse et la complexité de sa vie sociale.

Un élément nuisible obéit, nous le savons, à la même loi que l'élément sain et nécessaire. Lui aussi tend à se créer, avec toutes les autres parties du composé où il est entré, des rapports de plus en plus étendus; mais alors il bouleverse tout, parce qu'à l'ordre primitif ou accoutumé, qui se suffisait, il mêle, sans profit, des sympathies qui

le traversent, l'interrompent; si la vigueur naturelle de la vie normale, aidée ou non de forces amies, ne parvient pas à éliminer l'élément perturbateur, on sait quel est le terme fatal de la maladie. Or le corps social a lui aussi ses maladies; ces maladies ont aussi des crises dans lesquelles l'organisme travaille à chasser de lui les éléments qui lui paraissent entraver la libre circulation de ses idées ou retarder la vivacité de son action. Ainsi la chrétienté, mue par une même passion de l'unité religieuse et acharnée à l'extermination des infidèles, veut extirper de son sein l'hérésie des Albigeois; ainsi la Révolution française veut écraser les Vendéens; ainsi, dans l'intervalle, le catholicisme français a essayé de chasser les protestants, comme le protestantisme de l'Angleterre éliminait sous Charles I[er] l'influence de la minorité catholique.

Il est vrai que là souvent on se demande si le médecin du corps politique ne s'est point trompé en se hâtant de couper un membre qui, la fièvre de la lutte une fois tombée, eût rendu à la communauté plus d'un service. Avant l'Inquisition, l'Espagne débordait sur l'Europe entière, on peut presque dire qu'elle allait remplissant ou fécondant les mondes nouveaux. Arrivée au terme de son œuvre de persécution, quand elle a frappé ou chassé tout ce qu'elle avait trouvé en elle de novateur, de téméraire, si l'on veut, mais d'original et de hardi, elle rentre, comme un fleuve tari et épuisé, dans un lit rétréci où elle s'endort. Ainsi, quand la révocation de l'édit de Nantes expulse les protestants, non seulement la France sème à côté d'elle les germes d'une puissance rivale et ennemie, mais notre pays se trouve privé d'un élément grave, austère, qui, pris en lui-même, répugnait sans aucun doute à la sensibilité, à l'imagination, au caractère de la grande majorité d'entre nous, mais qui eût peut-être, au cours du XVIII[e] siècle, heureusement corrigé la frivolité corrompue de la Régence. Expulser à la fois les jansénistes et les calvinistes, c'était beaucoup pour une nation qui, suivant le mot récent d'un de ses grands hommes, avait besoin de sérieux dans son gouvernement, sans doute parce qu'elle était elle-même toujours trop prête à en manquer.

Il peut donc être vrai que, si c'est la force naturelle et spontanée de l'élément politique qui se développe à elle-même son organe et s'assure la liberté de ses fonctions, d'autre part un large esprit de tolérance et de libéralisme soit nécessaire dans un pays pour permettre à certaines nouveautés de s'essayer : c'est là sans doute, indépendamment de toute considération relative au droit et à la justice, une des conditions du progrès.

Certains le nient. Mais plus conjecturales encore sont leurs hypo-

thèses quand ils croient que ce libéralisme universel fera payer cher à l'humanité ses bienfaits, qu'on arrivera un jour ou l'autre à tolérer absolument tout, et qu'alors toutes ces tendances naissantes, encouragées à durer plus ou moins, se feront mutuellement équilibre; que l'humanité demeurera donc stationnaire dans une médiocrité générale, avec la paix, avec l'aisance, ne connaissant plus ces luttes généreuses où il y avait des vaincus et des martyrs, mais où le vainqueur apportait à la civilisation quelque chose de vraiment nouveau et de grand. Laissons ces hypothèses non vérifiables pour nous; revenons à nos conclusions, qui se tiennent entre ces deux ordres de conjectures, sur le terrain des faits. Il est acquis pour nous, d'après l'expérience historique, que toute nation n'est pas également apte à produire de grands hommes, que ceux-ci ne sauraient apparaître dans une société fermée, uniforme, mais que dans une société vivace, c'est-à-dire désireuse de se compléter, de développer et de répandre sa vie, il se trouve toujours quelques-uns de ses membres les mieux doués pour donner à cette vitalité des forces nouvelles et de nouveaux moyens d'action.

Cette loi générale se vérifie d'ailleurs par certaines lois secondaires dont voici l'une des plus importantes.

Il arrive très souvent que l'éclosion d'un ou de plusieurs grands hommes empêche pour un temps l'apparition d'autres grands hommes dans le même genre. Après Turenne, on n'a que la monnaie de Turenne, jusqu'à ce qu'on ait les généraux qui se font battre sur tous les champs de bataille de l'Europe. Après Corneille et Racine, on a au théâtre tous les talents secondaires qu'il est inutile de rappeler, et ainsi du reste. Pourquoi? Parce que les maîtres créent une tradition qui s'impose et qui est construite si solidement de toutes pièces, que passer à travers ses mailles serrées est difficiles; pendant de longues années peut-être, il reste également malaisé soit de refaire une seconde fois l'œuvre qui a été faite et bien faite, soit de construire en face d'elle une nouvelle œuvre répondant à des désirs qui ne se révèlent pas encore, à des besoins que la foule satisfaite n'a pas eu le temps d'éprouver. Ce qu'on appelle la décadence d'une école n'est pas autre chose que cela. La preuve en est que souvent, dans un même pays, à une même époque, tel art est à son apogée, tandis qu'un autre décline et qu'un troisième commence à peine à produire ses premiers et timides essais. Le génie national ne manifeste donc pas toujours son énergie sous toutes les formes possibles, à la fois; et il ne devient pas du même coup incapable de toute grande œuvre. Quand l'humanité fatiguée de la scholastique, se dégoûtait de la philosophie, c'est alors que ses facultés poétiques

se réveillaient et prenaient un essor si merveilleux. Tel pays a doté le monde d'œuvres musicales pleines de nouveauté, d'éclat et de fraîcheur, au moment même où il ne semblait plus pouvoir donner en peinture autre chose que de plates imitations. De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIe, ce sont les grands mathématiciens qui dominent dans les sciences, chez presque toutes les nations de l'Europe. Ce sont ensuite les grands naturalistes. Ainsi encore le système militaire d'un peuple est contraint de changer souvent [1], parce que les conditions auxquelles il doit répondre se modifient : les ressources sur lesquelles il comptait hier ne sont plus les mêmes aujourd'hui, pas plus que les dangers qu'il prévoyait. Bref, on ne fait aisément de grandes choses ni quand on vit, depuis quelque temps déjà, sur un système autrefois glorieux, ni quand on cherche au hasard les premiers linéaments d'une système nouveau qui ne se laisse pas encore nettement saisir. Pour assurer dans la vie littéraire ou politique une renaissance ou plutôt l'apparition de quelque grandeur vraiment nouvelle, que faudra-t-il ? Des idées vagues et indécises flotteront d'abord çà et là, comme des rêves ; des impatiences jugées prématurées se réveilleront comme des soubresauts ; mais peu à peu ces mouvements deviendront plus rapprochés et plus soutenus ; ces nuages, balayés d'un bout du ciel à l'autre se réuniront et se grouperont ; celui qui leur donnera une cohésion, une forme, une direction déterminées sera le grand homme attendu.

C'est donc dans les moments de fondation, d'organisation, quand au reste les fondateurs peuvent faire appel au zèle d'un certain nombre, que se révèlent le plus volontiers les génies. De l'ensemble auquel il préside, le grand homme reçoit mille impressions qu'il rend plus claires, qu'il prolonge en des imaginations saillantes et colorées ; mille velléités qu'à la lumière même de ces images il rend assez consistantes pour devenir des volontés fermes et suivies ; mille énergies enfin mais diffuses, discordantes, vite arrêtées ou désordonnées, qu'il rallie, qu'il organise, pour les faire toutes concourir à l'exécution d'un grand dessein.

C'est ainsi que dans l'histoire religieuse apparaissent les grands apôtres, quand tous les croyants voudraient pouvoir propager la doctrine : les grands théologiens quand tous voudraient défendre le dogme et l'expliquer ; les grands papes quand tous voudraient leur

1. « Tous les dix ans, » a dit un jour Bonaparte (d'après M. Iung). On trouvera certainement que c'est beaucoup dire, malgré l'autorité d'un tel nom. Mais enfin quelque soit la limite précise, il y a là une loi. Le peuple qui la méconnaît risque de passer pour un peuple épuisé, tandis qu'un nouvel aménagement des forces pourrait dégager de nouvelles énergies.

faire produire des conséquences sociales et politiques. C'est ainsi que les rapsodes trouvent leur Homère ; que les commentateurs d'Aristote ont leur Saint Thomas ; que les adorateurs des fragments antiques, les chercheurs passionnés de torses mutilés trouvent leur Raphaël et leur Michel-Ange ; que les rédacteurs et les avocats des cahiers de 1789 ont leur Mirabeau ; que les généraux de la Révolution rencontrent leur Bonaparte, et ainsi dans tous les ordres d'arts ou de sciences sans exception.

Après avoir indiqué la préparation du grand homme par la race, nous touchons ici à ce qu'on a appelé la préparation par le milieu. Mais, avant d'aborder cette dernière, il convient de nous demander ce que l'on sait ou ce que l'on croit savoir aujourd'hui d'une autre préparation, la préparation par l'hérédité dans la famille.

(*A suivre.*) HENRI JOLY.

DU PRINCIPE DE LA MORALE

(3e ET DERNIER ARTICLE)[1].

XI

Résumé de la déduction. Impossibilité d'une morale subjective.

Nous trouvons en nous-mêmes le sentiment d'une obligation, et, soit librement, soit par l'effet d'une particularité de notre nature, nous nous refusons à expliquer ce sentiment de manière à faire évanouir l'obligation. Nous constatons en nous le sentiment de la liberté, et nous en admettons également le témoignage, parce que la foi dans la liberté nous paraît inséparable du respect de l'obligation. Cette obligation est d'abord une forme vide; nous cherchons à la remplir, ainsi que le devoir l'exige lui-même. En termes plus clairs, la matière du devoir nous paraît vague, douteuse, sujette à contestation; nous essayons de la préciser. La raison nous dit que notre devoir ne saurait s'opposer à notre nature essentielle. Nécessairement au contraire le devoir ordonnera de réaliser cette nature. Etre libre, je dois me conduire en être libre. Mais cette règle est encore trop formelle; son abstraction ne m'apprend pas ce que je dois faire. C'est dans le monde ou je suis placé que je dois agir; je ne subsiste que par mes rapports avec ce monde; pour me connaître, il faut le connaître, et l'observation peut seule m'apprendre à connaître un monde dont elle m'a révélé l'existence.

Le caractère le plus général de la somme des phénomènes nous paraît consister dans leur enchaînement. Le monde forme un tout. Pour échapper à l'unité de l'être phénoménal, la pensée conséquente devrait s'affranchir des conditions de l'expérience elle-même, en niant la causalité.

Je ne subsiste que par le tout; je suis déterminé par le tout dans l'exercice même de la liberté que je m'attribue. Pour observer la loi de ma nature, je dois donc me considérer comme une partie libre d'un seul tout, qui est le monde, et qui, dans l'ordre moral, où s'at-

1. Voir la *Revue* de janvier et de mars 1882.

tache exclusivement notre étude, est le monde moral connu de nous, l'humanité.

Enfin, si l'on relève une contradiction dans l'idée d'une partie libre, l'expérience, en me montrant qu'il y a des hommes bons, au nombre desquels je cherche à mériter une place, m'apprend que cette contradiction n'est qu'apparente, puisque le règne universel de la bonté produirait la plus parfaite unité concevable, l'unité vivante de volontés convergentes, entrelacées, qui, se pénétrant réciproquement, s'affirment l'une l'autre et se combinent en une même volonté.

Telle serait brièvement la déduction de notre principe. L'application nous en paraît claire. Suivre la nature des choses et sa propre nature, en agissant comme une partie libre d'un même tout, c'est vouloir ce tout, vouloir la réalité, le progrès, le bien, le bonheur de ce tout; c'est se vouloir soi-même, chercher sa propre réalisation, son propre perfectionnement, son propre bonheur dans la réalisation, dans le perfectionnement et dans le bonheur du tout, sans les séparer jamais. Est-ce intérêt personnel? est-ce charité? est-ce justice? Nous ne prononçons pas; il n'y a pas lieu de prononcer. Ces principes sont également faux lorsqu'ils deviennent exclusifs; ils sont tous vrais lorsqu'on les entend bien, car alors ils concourent et se confondent dans la raison, qui est l'unique et le vrai principe.

Les penseurs éminemment respectables qui placent le critère de la moralité des actes exclusivement dans l'intention, dans le mobile, s'allongent singulièrement la route, si leur dessein final est après tout, comme on le suppose, d'établir les règles les plus avantageuses au bien commun. Cet inconvénient n'est pas majeur sans doute, l'intention qui suggère le but portant également à s'assurer que les moyens y conduisent; mais réellement on se trompe en n'accordant de valeur morale qu'à tel motif unique à l'exclusion de tous les autres. L'ordre moral véritable est plus concret. Si les systèmes partant des prémisses les plus opposées convergent sans trop d'effort dans leurs conclusions pratiques; c'est que réellement plusieurs motifs également légitimes, également bons peuvent suggérer la même action. Il y a des mélanges impurs, il est aussi des combinaisons salutaires, dont les éléments s'harmonisent et réciproquement se fortifient. D'ailleurs toute morale purement subjective est illusoire, quel que soit le motif d'action préféré. Le sujet moral ne se forme qu'au contact des faits; nos penchants se déterminent dans le monde et dans l'humanité. L'impératif, l'idéal lui-même se rapporte au monde, suppose le monde et ne le produit pas. Une morale vraiment subjective serait complètement égoïste et ne nous appren-

drait rien sur nos relations avec d'autres êtres, dont elle ignorerait jusqu'à l'existence. La charité, la justice, impliquant la pluralité des sujets moraux, supposent une expérience antérieure et nous obligent à la compléter. Aussi ne plaçons-nous pas le critère moral dans l'intention, mais dans l'action même, c'est-à-dire dans la volonté, ce qui est autre chose. Vouloir le bien pour le bien n'est pas absolument indispensable à la vertu, le vouloir exclusivement pour le bien n'est pas même la vertu parfaite; il suffit de le vouloir, comme bien, de le vouloir sachant qu'il est le bien. Et si, pour éviter les malentendus qui résulteraient de comparaisons inévitables, il fallait absolument définir le motif moral par un seul mot, nous marquerions l'unité de la raison dans les deux sphères pratique et contemplative en approfondissant un peu la formule de Wollaston, dont s'est moqué Voltaire, et nous dirions que la volonté morale consiste à vouloir la vérité. Cette volonté, dont l'objet implique un appel à l'expérience, résumera plusieurs motifs, parce que la vérité même est concrète.

Nous expliquerons notre pensée en essayant de faire voir, suivant une promesse donnée plus haut, comment les principes de morale avancés dans quelques écoles convergent au vrai lorsqu'on les éclaire par la conception théorique des choses que nous avons proposée, tandis que leur développement exclusif aboutit à des conclusions contradictoires et répugnantes. Commençons ce rapide examen par la morale religieuse : l'obéissance aux ordres de Dieu.

XII

Morale religieuse.

Le principe de la morale religieuse est incontestable. Si la série des phénomènes réclame une origine hors du phénomène et qui ne soit pas le néant; si la cause doit renfermer l'effet; si la raison de notre existence est une volonté créatrice; si l'ordre moral n'est pas une invention arbitraire; si Dieu existe; tout notre devoir est certainement d'obéir à Dieu. Dans un siècle où les suppositions précédentes sont vivement contestées de plusieurs côtés, il est à craindre sans doute qu'après avoir assis la morale sur l'idée religieuse, on ne sache plus où poser la religion même, car les grandes raisons de croire en Dieu sont assurément puisées dans la considération de

l'ordre moral. Máis cette question de méthode et de plan ne touche pas au fond des choses.

La morale religieuse est parfait :. Ne cherchant que la vérité, sans souci d'en accabler les opinions dissidentes, nous dirons même que toute morale est nécessairement religieuse, à son insu peut-être, et malgré qu'elle en ait. Toutes les morales en effet s'appuient sur la conscience de l'obligation; celles qui, cherchant la source de ce sentiment unique dans des penchants et dans des associations involontaires, le réduisent à l'illusion, aussi bien que celles qui partent de lui comme d'un fait premier, signe de l'ordre objectif véritable. Après avoir démoli le devoir, les premières s'exercent à le rebâtir, et il le faut bien. Antérieure à leurs essais, la différence du bien et du mal est leur raison d'être; elles se piquent de l'expliquer, de la mettre en lumière, non point de la supprimer. Ainsi qu'on l'a fait voir précédemment, la puissance de l'impératif qu'ils supposent et qu'ils subissent tout en le niant procure seule un public docile aux épicuriens anciens et modernes. Ils sont écoutés parce qu'on sent l'obligation, ils sont écoutés parce qu'on la hait. Sans cette influence toujours active, vous ne supporteriez pas un instant l'impertinence de gens qui s'érigent en arbitres de votre plaisir. Ainsi, malgré les semblants contraires, toute morale se fonde sur le devoir et s'y termine. Mais la perception du devoir est un motif d'action, une impulsion qui se produit dans une direction déterminée. Cette impulsion vient d'une force; cette voix intérieure qui commande est l'expression d'une volonté. Kant l'a compris; il appelle autonomie de la volonté ce que d'autres nommeraient, d'un mot peut-être moins profond, mais plus clair en apparence, autonomie de la raison. Cette volonté qui agit en moi sans être pourtant, je le sais trop bien, ma volonté particulière et personnelle, cette volonté qui pèse sur la mienne et qui prétend lui commander, je crois qu'elle pèse aussi sur mes semblables, une voix pareille à celle que j'entends intérieurement leur parle aussi, et leur tient le même langage. D'où vient cette voix? Une puissance agissant intérieurement, une volonté commune aux divers individus, distincte des individus, supérieure aux individus, qui a le bien moral pour objet et dont la portée est universelle, quel nom lui donnerons-nous? La langue n'en fournit pas deux. Aussi bien la Critique a beau se défendre, Dieu et le devoir sont l'objet des mêmes antipathies, l'un et l'autre surnaturels aux yeux d'un phénoménisme conséquent en ses visées. Ainsi l'obéissance à Dieu est l'idée même de la morale : toute morale est religieuse; pour nous, c'est un point démontré.

Mais si par morale religieuse on entend l'observation de préceptes

extérieurs à nous, consignés dans un document écrit, ou formulés par des hommes qui prétendent posséder un titre spécial à cet effet; alors on sort entièrement du domaine de la pensée. C'est en la répudiant qu'on échappe à ses périls manifestes. On n'a plus à demander le *pourquoi* des règles, on n'essaie plus d'établir l'unité dans l'intelligence, il suffit d'entendre le sens des prescriptions. Il n'y a qu'à s'assurer que Dieu existe, qu'il peut écrire ou dicter, qu'il l'a fait, qu'on a bien sous les yeux sa parole authentique, sans erreur et sans omission, et que ceux qui réclament notre obéissance en son nom tiennent réellement de lui les pouvoirs qu'ils s'attribuent. Aussi longtemps que ces vérifications, peut-être difficiles, ne seront pas achevées d'une manière satisfaisante, nous nous reprocherions d'obéir à des hommes, vivants ou morts, qui pourraient avoir voulu nous abuser, s'ils ne se sont pas trompés eux-mêmes.

Et, quand toutes les conditions d'une autorité légitime seraient réunies, nous subirions encore une servitude. Le commandement extérieur à nous ne s'imposerait à notre obéissance que par des motifs également extérieurs : suffisant peut-être pour assurer la régularité des actes matériels, il ne formerait pas des personnes. Une législation pareille ne répondrait pas à nos besoins. Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la morale religieuse : une loi semblable pourrait émaner d'un usurpateur du monde, elle répugne à l'idée d'un Dieu créateur. Non, suivant un théisme véritable, l'auteur de la loi morale est aussi l'auteur de l'être que nous sommes appelés à réaliser par l'obéissance à cette loi. La promulgation de la loi se confond naturellement avec la création même, quelle que puisse être la durée du temps requis pour arriver à l'entendre, la durée, dis-je, du temps que l'humanité met à se former. Pour la pensée religieuse, notre nature est l'expression de la volonté qui nous donne l'être. Obéir à l'ordre de Dieu, réaliser sa propre nature, sont dès lors des expressions synonymes. La seule loi qui porte en elle-même les titres de sa divine origine est écrite dans notre cœur. La conscience du libre arbitre nous fait comprendre que Dieu nous appelle à l'achèvement de cette liberté qu'il nous a donnée. Et comme, en fait, nous n'existons que par nos semblables, par le développement collectif de l'humanité, dont le progrès dépend à son tour de nous; la véritable morale religieuse, qui nous ordonne de suivre les indications de notre nature essentielle, conformément à l'idée d'un Dieu créateur, se résume à notre précepte : « Réalise ta liberté dans la communion; comporte-toi toujours comme organe libre de l'humanité, qui est une, et solidaire dans ses destinées. »

XIII

Intérêt personnel.

Les extrêmes se touchent; parfois même ils s'emboîtent les uns dans les autres et se confondent. En passant de certaine morale dévote à la doctrine du plaisir, nous ne ferions qu'élargir le même sujet. L'utilitarisme systématique pose en principe le prétendu fait que l'avantage personnel de l'agent, c'est-à-dire au fond son plaisir, est l'unique but possible de toutes les actions humaines. Ce que nous en avons dit plus haut nous permettra d'abréger ici la discussion de cette doctrine. Machiavel, Hobbes, Spinosa, d'un côté; de l'autre, Ovide, Parny, Brillat-Savarin, Charles Fourier, qui les combine, nous semblent les vrais maîtres de cette académie et les seuls beaux joueurs. Quant à ses professeurs en titre, leurs dés sont pipés. Ce qu'ils disent, nous le savons tous. Ils enseignent, comme résultat de l'expérience, que le moyen d'obtenir personnellement le plus de satisfaction se trouve dans la conduite qui en procure le plus à la communauté; de sorte que, loin de poursuivre directement son propre avantage, un homme au fait de ses intérêts s'évertue à grossir la somme totale des biens sociaux, en spéculant sur la répartition du dividende. Si l'on demande par quelle méthode la preuve d'un fait pareil pourrait être tentée, on aperçoit à l'instant qu'elle est impossible, quelques exemples choisis à plaisir ne pouvant constituer une base expérimentale.

Mais, si la loi qu'on invoque est faiblement établie, nous n'y voyons rien d'improbable, il nous plairait fort qu'elle fût exacte, et nous voulons l'accepter. Nous tenons l'utilitarisme pour une doctrine toute pleine de vérités importantes; seulement nous ne saurions le respecter beaucoup comme système, parce qu'il nous semble affecté d'une incurable contradiction.

L'expérience enseigne à ses professeurs que l'égoïsme avide, impatient, déloyal, manque généralement sa proie; tandis que la probité, la véracité, la serviabilité font leur chemin dans ce monde. Nous acceptons cette expérience; nous y soumettons la nôtre, qui est fort courte, nous l'embrassons, nous l'épousons. Mais le point de départ, c'est que l'intérêt personnel est le seul motif de nos actions raisonnables. Les méchants ont fait un mauvais calcul ou n'ont pas calculé du tout : on n'y contredit pas. Mais les honnêtes gens, les hommes sincères, les bienfaisants qui ont trouvé le bonheur, n'étaient-

ils que des égoïstes plus avisés? La conséquence exigerait manifestement qu'on l'affirmât; l'évidence du fait détourne de cette énormité des esprits bienveillants et sincères. John Stuart Mill, qui ne connaît d'autre bien que le bonheur, avoue lui-même qu'en le prenant pour objet, on le manque. M. Mathieu Arnold, qui veut borner les enseignements de la religion à des conseils pratiques vérifiables par l'expérience, trouve le secret de Jésus-Christ dans ces paroles : « Celui qui veut sauver sa vie, la perdra. Celui qui donne sa vie, la retrouvera. » Est-il possible de se désintéresser par la considération de son propre intérêt? On ne saurait l'entendre. La contradiction qui réduit la morale utilitaire à l'impuissance consiste en ceci : que l'expérience sur laquelle cette morale fonde ses préceptes deviendrait impossible, si son principe psychologique était exact. La logique de l'intérêt personnel conduit à ne voir que soi dans le monde, à prendre les hommes comme les choses pour des instruments et des articles de consommation. La conduite inspirée par ce mobile exclusif pourrait bien ne pas arriver au but cherché. Si notre plaisir personnel était notre objet nécessaire, on pourrait faire l'expérience négative que l'égoïsme ne réussit pas à s'assouvir; mais on ne pourrait pas faire l'expérience positive complémentaire, on ne pourrait pas s'assurer que le bonheur personnel se trouve au terme d'une activité favorable à l'intérêt social, parce que le premier pas dans cette voie n'aurait jamais été tenté, faute d'un motif suffisant pour s'y engager, faute d'un œil pour apercevoir qu'elle existe : on n'arriverait jamais à connaître les profits de la vertu, parce que l'idée de la vertu ne pourrait pas naître.

Cette idée pourtant, les utilitaires la possèdent déjà lorsqu'ils la répudient. « J'ai connu, dit un homme qui a longtemps habité l'Angleterre, cette patrie de la philosophie empirique, j'ai connu des âmes éminemment religieuses, dont chaque sentiment était empreint de la poésie et de la foi, chaque pensée une aspiration vers l'infini, et qui persistaient, par opposition au Dieu que les sectaires leur présentaient, à nier Dieu, et à faire de ce bel et grand univers une machine sans vie, un corps colossal sans âme, qui flotte sur l'abîme du néant entre la chance et la fatalité. J'ai souvent rencontré des utilitaires en théorie, sincères, ardents, enthousiastes, qui acceptaient notre croyance au devoir, au sacrifice, notre foi dans une marche collective sur le grand chemin du progrès, et qui me disaient : *Voilà ce que nous désirons!* sans se rendre compte que, logiquement, ils n'en avaient pas le droit, qu'ils ne pouvaient passer de la théorie de l'avantage individuel à celle de l'utilité générale sans introduire dans leur système un troisième terme supérieur aux deux autres, et dont

la seule présence suffisait pour renverser toute leur doctrine. Leur cœur les instruisait mieux que leur intelligence, ou plutôt leur intelligence, à son insu, avait depuis longtemps abandonné une théorie trop légèrement adoptée : ils n'en avaient gardé que le mot, et ce mot les gênait et les fascinait tour à tour. Ils auraient volontiers mis Platon, cet homme « qui dit des bêtises », à la place de Bentham. Ces gens-là agissaient comme les néo-catholiques, qui cherchent à introduire la liberté sous la mitre infaillible de la papauté romaine[1].

L'utilitarisme est un assemblage de morceaux disparates, dont il n'est pas malaisé d'apercevoir la provenance. Ses auteurs ont reçu de la nature et d'une tradition dont le développement les importune, un idéal de devoir et de vertu qui s'impose à leur esprit comme une donnée nécessaire, bien qu'ils le puissent amoindrir et modifier dans quelques détails.

Ils ont reçu d'une autre tradition les deux dogmes connexes que l'expérience est la source unique de nos connaissances et le plaisir le seul but possible de l'activité.

Ces trois données leur semblent également évidentes, irrécusables; il s'agit simplement de les accorder pour faire un tout, et ils y parviennent en affirmant que l'expérience nous fait trouver dans la pratique de la vertu le moyen d'obtenir un maximum de bien-être. La vérification leur réussit, nous l'admettrons pour peu qu'ils y tiennent; mais, encore un coup, si le plaisir était effectivement le seul but concevable, l'occasion d'entreprendre cette démonstration ne se serait jamais présentée.

S'il faut en croire l'utilitaire, nous trouverons le bonheur juste à l'endroit où il prétend l'avoir rencontré lui-même. A-t-il réfléchi qu'il s'agit de notre bonheur, non du sien, et que le bonheur consiste pour chacun à faire ce qui lui plaît, à se procurer ce qu'il désire? Il allègue son expérience personnelle, qui ne nous dit absolument rien. Il affirme que, dans un terme éloigné, nous nous trouverons bien d'avoir suivi ses conseils; mais il ne nous suggère aucun motif de l'essayer qui s'adresse à notre conscience actuelle. Le bonheur est là devant nous, dans la satisfaction présente. Le pédagogue essaie de nous en détourner. Il veut s'imposer d'autorité, et c'est à notre foi qu'il en appelle : il n'y réussira point. Si le profit personnel est vraiment l'unique mobile, si la bienveillance envers autrui n'est pas un fait; si nous n'avons à voir qu'aux faits, s'il n'y a point d'idéal du bien dont l'imitation soit par elle-même une jouissance; alors je me

1. Mazzini, *Pensées sur la démocratie en Europe*, p. 213 (à la suite de sa *Biographie*).

ferai la place aussi large que possible, je jouerai des coudes, des mains, s'il le faut, tournant l'obstacle au besoin, mais autrement coupant au court, sans écouter les prêcheurs. Réglementer l'intérêt personnel autrement que par la contrainte est une entreprise futile, parce que l'intérêt de chacun consiste à satisfaire son propre désir.

Cette critique de l'intérêt personnel considéré comme fondement d'un système, ne s'applique pas à l'intérêt comme mobile d'activité. Lorsque, cédant simplement à la conscience, et renonçant à l'obscurcir pour l'accommoder au parti pris de l'empirisme logique, nous reconnaissons qu'il existe un devoir, et que nous demandons en quoi ce devoir consiste, le soin de notre conservation, de notre bonheur se présente naturellement à l'esprit comme un élément compris dans son idée; il peut même servir à définir le devoir tout entier. Avec le sentiment du devoir, c'est-à-dire avec la conviction qu'il existe un idéal qui possède une valeur propre, permanente, universelle, une science du bonheur devient concevable, cet idéal n'eût-il de rapport qu'à notre propre personne. Alors nous anticipons sur l'expérience, nous pouvons estimer ce qui manque à nos aspirations présentes; l'objection, insurmontable jusqu'ici, que chacun cherche son plaisir comme il l'entend, n'a plus de portée : un bonheur précaire et troublé ne peut plus nous contenter, lorsque le bonheur est conçu comme un devoir. Et c'est bien ainsi, nous le répétons, que l'entend l'utilitarisme, quoiqu'il s'en défende.

Cette vue est-elle juste? la recherche du bonheur est-elle bien un devoir, tout le devoir? — Il nous le semble : La volonté, tel est le fond de notre nature, et le devoir ne peut consister qu'à réaliser notre nature. Il nous est impossible de ne pas nous aimer nous-même; si nous devions nous en abstenir, la loi morale nous commanderait l'impossible; au lieu d'établir en nous l'harmonie, elle n'y produirait qu'un irrémédiable déchirement. En se plaçant au point de vue religieux, l'évidence augmente encore : le sens de la morale religieuse est de vouloir ce que Dieu veut; Dieu veut notre être, puisqu'il nous le donne ; par conséquent, nous devons le vouloir nous-mêmes. Insister serait inutile.

Mais nous vouloir, nous aimer, c'est nous vouloir, nous aimer tels que nous sommes en réalité, tels que Dieu nous a faits, dirait-on, si l'on osait employer encore un terme passé de mode. La portée du principe abstrait change du tout au tout selon l'idée que le sujet se fait de lui-même. Si chacun forme un tout indépendant, un monde à part, sans rapports essentiels avec les autres; alors le devoir de s'aimer soi-même commande à chacun de s'aimer exclusivement,

d'éloigner de lui toute influence, toute considération étrangère au moi, de rapporter tout à ses fins personnelles. Pris sur ce pied, l'amour-propre s'accorde aussi mal avec la justice, qui nous prescrit de respecter nos pareils et nos égaux, qu'avec la charité, qui nous incite à les aimer autant que nous-même. Comment reconnaître des égaux dans ces étrangers importuns qui viennent borner insolemment mon aspiration légitime? L'amour de soi, pris simplement comme amour de soi, c'est une puissance anti-sociale; tous les esprits droits ont compris cette vérité, qui crève les yeux. L'attrait qui me porte vers vous, les services divers que vous pouvez me rendre ne sont pour vous qu'un danger de plus, si je sais m'y prendre.

Pour obvier à ces conséquences, les disciples du devoir sont réduits à transporter dans les principes les conflits inévitables de la pratique, en statuant une pluralité de devoirs qui se contredisent, ce qui ruine également le devoir et toute pensée; tandis que, pour conjurer le monstre, l'utilitarisme lui prodigue ces gâteaux soporifiques qu'il excelle à confectionner : L'harmonie des intérêts qu'il enseigne, on est loin de la contester; mais il ne saurait l'établir par l'analyse des phénomènes superficiels où s'arrêtent l'économiste, le diplomate et le romancier. Je trouverai mon compte à vous être utile : c'est vous qui le dites, et je sais pourquoi, ce qui me met en défiance. Quelques faits semblent vous donner raison, d'autres parlent en sens contraire. On va d'instance en instance, et le procès ne sera jamais jugé. Pour accepter sérieusement la loi que vous énoncez, j'ai besoin de la trouver raisonnable, et d'en savoir la raison.

Eh bien, cette raison, nous la découvrirons en élargissant le champ de l'étude jusqu'à lui faire embrasser la totalité des phénomènes. En étudiant la formation de mon corps, de ma pensée et de ma volonté conjointement à l'observation des faits sociaux, en accompagnant du regard l'évolution cosmique, physiologique et mentale, nous posons les bases d'une induction universelle, d'où la solidarité des intérêts ressort comme une conclusion nécessaire. Lorsque nous aurons bien compris qu'en fait nous ne formons point des unités isolées, mais des membres d'un tout organisé, nous cesserons, il faut l'espérer, de vouloir être en principe le contraire de ce que nous sommes effectivement. Nous comprendrons que nous vouloir d'une manière exclusive, c'est nous vouloir dans une condition que nous n'obtiendrons jamais. Nous comprendrons que nous aimer de la sorte, ce n'est pas nous aimer, c'est nous haïr. La solidarité des destinées s'imposant à l'esprit, non plus comme un nœud fatal qui par un accident inexplicable nous enchaîne à des existences étrangères, mais comme la vérité de notre être même, nous ne songerons

plus à contester la solidarité des intérêts; et les phénomènes qui semblent la contredire nous apparaîtront à leur tour comme des accidents ou des illusions. Alors il deviendra possible d'ériger sans inconvénient l'intérêt personnel en principe de la morale. Alors l'amour de soi pourra s'établir sans limitation, sans négation, comme font tous les principes vrais. Il ne limitera, il ne contredira ni la charité ni la justice, pas plus que la justice et la charité bien entendues ne se contredisent et ne se limitent réciproquement. L'amour de soi, l'intérêt personnel, la charité se présenteront au contraire comme les trois formes et le triple aspect d'une seule et même volonté : Nous ne pouvons nous aimer véritablement qu'en aimant les autres; parce que nous ne pouvons nous réaliser que les uns dans les autres. Et nous ne pouvons nous pénétrer de la sorte qu'en nous affirmant réciproquement, et par conséquent en nous respectant les uns les autres. La communion des volontés, sans laquelle l'aspiration personnelle de l'individu reste inassouvie et son bonheur impossible, repose nécessairement sur la liberté de tous.

XIV

Le perfectionnement individuel.

A l'individualisme sensationniste correspond naturellement la morale du plaisir, et celle du perfectionnement individuel à la monade. Le perfectionnement tient de près au devoir, puisqu'il implique nécessairement un idéal, soit que celui-ci se produise spontanément dans la pensée, soit qu'il naisse de l'expérience et de la comparaison des résultats obtenus, ou enfin qu'un besoin de progrès d'abord inconscient et vague se précise et se détermine au cours de la vie, ce qui s'entendrait plus aisément. Un idéal que la raison nous porte à réaliser est évidemment l'objet d'un devoir; mais, circonscrite à l'individu, la fin d'un tel devoir ne peut guère apparaître que sous la forme d'une satisfaction. Et, en effet, on a vu l'école qui avait fait du perfectionnement l'idée maîtresse de son éthique[1], tourner complètement à l'utilitarisme sentimental vers la fin du siècle passé. D'ailleurs, s'il n'y a rien au-dessus de l'individu, la logique veut que l'idéal soit individuel lui-même, non pas individuel par certains côtés et commun par les autres, car sans la réalité de l'espèce cette com-

1. Celle de Wolf.

munauté resterait à l'état de postulat arbitraire ou de pure apparence, incapable de fonder un droit; mais purement et complètement individuel. L'individu n'est justiciable que de lui-même ; bientôt il attestera sa liberté souveraine en divinisant son caprice. La juste conséquence de cette morale est l'anéantissement de toute morale. On n'a pas manqué non plus de la tirer.

En restant dans les termes du programme tel qu'il avait été réglé d'abord, en admettant un concept de perfection valable pour tous, sans nous achopper à ce détail que l'identité de la raison en plusieurs contredit péremptoirement la métaphysique nominaliste, demandons-nous en quoi peut raisonnablement consister l'idéal de la substance isolée, de l'individu formant un monde à part, dont la supposition sert de base à cette morale. On se refuse absolument à séparer la morale de la logique : « obéis à la nature des choses; réalise ton idée; deviens ce que tu es, » ces ordres ne sont que le principe formel de la vérité traduit en impératif ainsi qu'il doit l'être, ainsi qu'il veut l'être. Ici l'individu constitue un monde en lui-même; il doit donc se vouloir comme un monde en lui-même, il doit accroître ses forces, ses lumières, développer ses facultés, multiplier ses jouissances : il doit grandir, grandir toujours, et ne regarder qu'à lui-même. Songer aux autres serait de sa part une inconséquence, s'arrêter à leurs besoins, une faiblesse, leur céder quelque chose, une lâcheté.

Chrétien Wolf ne l'entendait pas tout à fait ainsi. Suivant lui, nous devons travailler au perfectionnement d'autrui dans l'intérêt du nôtre; mais l'expérience qui parle en faveur de cette solidarité parle en même temps contre le principe même dont Wolf est parti. Tous les efforts tentés pour faire entrer les préceptes que le catéchisme désigne sous le nom de devoirs envers le prochain dans le chapitre des devoirs envers soi-même sont des coups dirigés contre le principe individualiste. Ils échoueront infailliblement, ou conduiront à cette conclusion fatale : « mon prochain, c'est encore moi-même. » Lorsqu'on l'abandonnerait à sa pente naturelle, la morale du perfectionnement individuel serait absolument égoïste, antisociale.

La suite des idées change totalement de direction du moment où l'on a reconnu la vérité de fait que l'individu n'est point un tout indépendant, mais une partie, qui n'a d'être que dans le tout et par le tout. Alors, mais seulement alors, on peut résumer la morale universelle dans le concept du perfectionnement. Se perfectionner, c'est apprendre son rôle, c'est se rendre capable de remplir sa fonction; et cette capacité ne s'acquiert que par l'exercice. La mesure de notre perfection ne se trouvera plus dans notre complaisance à nous-

même, ni dans les applaudissements de la foule, ou dans le sourire approbateur d'un dilettantisme précieux; mais dans la somme des services par nous rendus et dans notre capacité d'en rendre encore.

XV

La charité.

Le principe de la charité ne fait point exception à la loi que nous avons constatée. Comme celui de l'intérêt personnel, comme celui du perfectionnement, auxquels, dans l'abstraction, il semble opposé, tandis que, bien compris, il se confond avec eux; il a besoin de s'appuyer sur une idée juste de l'homme et du monde.

On a voulu fonder la morale de l'amour sur le penchant naturel qui nous y porte. Nous savons déjà combien cette déduction est illusoire. Un tel penchant existe, et il n'existe pas seul. Qu'est-ce qui le rend préférable aux autres? Est-ce une jouissance supérieure qu'il procurerait à celui qui s'y livre? Dans ce cas, nous ne sortons pas de la morale du plaisir : l'altruisme devient une variété de l'égoïsme à l'usage de certains caractères, peut-être exceptionnels. Une suffisante expérience peut seule m'instruire de ce bonheur; et je n'ai point de raison pour tenter l'épreuve si mon goût personnel ne m'y porte pas. Sur un tel fondement, on ne peut rien asseoir qui possède une valeur universelle.

Préconise-t-on la bienveillance au nom de l'intérêt social? Il n'est point prouvé par l'expérience que mon propre avantage se confonde toujours et nécessairement avec cet intérêt. Je n'ai personnellement aucune raison de me consacrer au bien de l'humanité, à moins que le dévouement ne soit mon devoir.

C'est là précisément ce qu'on affirme, en invoquant le témoignage de ma conscience. Ce témoignage, je crois l'entendre. Nous arrivons à la véritable question : la charité, le dévouement, l'altruisme, est-ce le devoir? tout le devoir? Eh! bien, il est permis d'en douter. Répétons d'abord que cette thèse pratique est absolument incompatible avec la théorie de l'individualisme exclusif. Pour hésiter un moment là-dessus, il faudrait être étranger au besoin de conséquence dans les jugements. On ne saurait trop le redire : assigner pour but aux volontés l'union, et la charité pour loi, tout en posant comme principe la séparation des natures et l'indépendance des destinées,

c'est donner pour tâche à l'individu non de réaliser son être, mais de le détruire pour le refaire sur un plan contraire au premier. Dans la bouche d'un théologien, ce serait dire que les commandements de Dieu sont contraires à sa volonté créatrice. Renonçant à tout espoir de voir l'unité régner dans sa propre pensée, il prononcerait sur elle un arrêt de mort; car l'unité, c'est la pensée elle-même.

Puis, sur le terrain de la pratique même, la charité devient suspecte. Si je suis un être indépendant, subsistant par moi-même, et qu'il faille m'oublier constamment pour d'autres êtres qui me sont étrangers, ma loi pratique est de vouloir ne point être, afin que d'autres soient. Logiquement, c'est inconcevable. Une fois sur cette pente, on court le risque de prêter bientôt à cette volonté de ne point être une certaine valeur morale indépendante. Les mortifications, les macérations, la haine de soi deviendront aisément des vertus, et des vertus supérieures à toutes les autres. D'abord le sacrifice pour autrui, puis le sacrifice pour le sacrifice. On sait que telle est la morale de plusieurs grandes sectes religieuses, dans l'Inde par exemple, et plus près de nous. Il est sans doute inutile de discuter à cette place une folie dont on pourrait pourtant expliquer l'origine sans faire d'un ancêtre cannibale l'objet primitif de toute religion. L'ascétisme ne saurait évidemment valoir qu'à titre d'exercice, comme moyen d'acquérir l'empire de nous-même et d'accroître nos moyens d'action; prendre le moyen pour but est un accident naturel de l'association des idées. — Mais, sans attribuer à la haine de soi-même un mérite propre, est-il raisonnable de penser que l'idéal de chacun consiste à s'abandonner entièrement lui-même pour se transporter en autrui, de sorte que chacun soigne exclusivement les intérêts du voisin, qu'il ne connaît pas, en laissant à d'autres le soin de ses propres affaires? N'y aurait-il pas plus à perdre qu'à gagner dans un tel échange? Avec Bentham, on peut le craindre.

Une si complète abnégation n'est pas l'idéal moral de la conscience populaire. Celle-ci reconnaît et sanctionne positivement l'amour de soi, lorsqu'elle nous commande d'aimer notre prochain comme nous-même.

Voilà donc deux amours différents, qui se contredisent et se limitent réciproquement : l'amour de nous-même et l'amour d'autrui. Il faudra faire la part de chacun, ce qui suppose une proportion. Il faudrait savoir ce que nous devons d'amour au prochain, ce qu'il convient d'en réserver pour nous-même, dans quelles circonstances nous devons nous sacrifier, dans quelles circonstances nous devons nous préférer. L'idée abstraite de l'amour ne fournit point de règle semblable.

Nous changeons de pays, évidemment; et l'on voit d'ici la plage vers laquelle nous dérivons. Mais quand nous aurons touché la terre nouvelle, quand nous aurons trouvé la règle de justice suivant laquelle il convient d'opérer le départ entre la poursuite de notre bien personnel et la recherche du bien d'autrui, les besoins de la pensée et du cœur seront-ils enfin satisfaits?

Ils le seront moins que jamais! Que l'amour d'autrui soit un devoir et l'amour de soi-même un instinct ou l'inverse; qu'ils soient tous les deux des instincts, tous les deux des devoirs, ou enfin tous les deux à la fois des instincts et des devoirs; une chose est également certaine dans tous les cas : c'est que nous ne contenterons ni l'un ni l'autre; puisque l'un et l'autre ont des droits sur nous et qu'ils se contrarient. Dans la pratique journalière, où rien ne s'achève, dans cette vie, où nous sommes fermés les uns aux autres par notre imperfection, par notre opacité, par notre impuissance, il est sans doute indispensable que nous imposions un frein aux convoitises de notre égoïsme, et peut-être également aux audaces plus rares du sacrifice et du dévouement; mais sans contredit l'idéal n'est pas là, il est impossible que la vérité soit si misérable. La vérité qui est la vérité contient en elle la puissance de se réaliser tout entière. Si la loi de justice est effectivement d'aimer son prochain comme soi-même; si nous devons aimer le prochain sans cesser de nous aimer nous-même, et nous aimer nous-même sans cesser d'aimer le prochain; il faut que ces deux amours légitimes puissent une bonne fois se produire et se satisfaire en plein. Il faut que la complète harmonie des intérêts, impossible à vérifier dans l'expérience ensuite de l'imperfection inévitable de tous nos actes et de tous nos rapports, soit pourtant réelle, et qu'elle se fonde sur la nature même des choses. Si nous devons aimer parfaitement le prochain et nous aimer parfaitement nous-même, c'est que le prochain, c'est nous-même. Etres incomplets que nous sommes, fatalement bornés par notre existence individuelle, nous trouvons dans l'amitié, dans le patriotisme, dans la philanthropie notre complément, notre vérité, notre bonheur. Nous ne pouvons nous aimer nous-même qu'en aimant notre prochain; parce que nous ne saurions être heureux sans lui. Nous ne pouvons aimer notre prochain qu'en nous aimant nous-même; parce que nous devons nous fortifier, nous agrandir, afin que ce don de nous-même en reçoive quelque prix. Ainsi, lorsque l'individu ne veut être que ce qu'il est, savoir un simple membre, une partie intégrante d'un organisme de liberté; la loi de charité, qui dans son abstraction conduirait à l'absurde négation de

l'individu par lui-même, devient l'affirmation de soi-même et s'identifie avec la loi de l'intérêt personnel, dans la justice.

Dans la justice! Est-il vrai que la morale de la justice et celle de l'amour n'en fassent qu'une? On les présente habituellement comme opposées. L'amour, nous dit-on, « la charité chrétienne, quand on n'y introduit pas la notion philosophique du droit et de la justice, n'est plus qu'un sentiment sujet à toutes les erreurs » [1].

Cet antagonisme prétendu ne nous semble pas justifié par une analyse bien attentive. Et d'abord nous déclinons péremptoirement les arguments historiques sur lesquels on se rabat volontiers. Nous n'avouerons point qu'un Pie V, qu'un Charles IX, qu'un Louis XIV, qu'un Philippe II soient des autorités irrécusables en fait d'amour, ni le dernier *Syllabus* sa règle infaillible, pas plus que toute justice ne nous semble renfermée dans les articles du Code civil. Ce que nous montre l'histoire, ce n'est assurément pas le développement correct et pur d'une conception rationnelle; c'est un pénible débrouillement des individus et des idées, qui émergent à demi du chaos; ce sont surtout les passions maximant leurs pratiques dans le sophisme. Mais c'est aux idées que nous avons affaire aujourd'hui, ce n'est pas à leurs informes ébauches, ce n'est pas à leurs caricatures malfaisantes.

Aimer un être, pensons-nous; c'est vouloir que cet être soit : l'être que nous aimons, et non pas un autre. Aimer un être libre; c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté, la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice, et l'amour séparé de la justice n'est pas l'amour, mais autre chose, tantôt le fanatisme, tantôt quelque autre passion.

J'étais assez vain de mon raisonnement, lorsque la voix d'un ami m'a fait rentrer en moi-même. La logique de l'histoire, m'a-t-elle dit, vaut bien la vôtre, et, pour trouver des sophismes, il n'est pas nécessaire d'aller si loin. Vous êtes la dupe d'un jeu de mots que vous avez innocemment perpétré. Le nom de liberté, qui comporte tant de significations différentes, en prend deux à la fois dans votre discours. Liberté désigne le pouvoir imaginaire ou réel de choisir entre plusieurs conduites. Il signifie aussi l'affranchissement d'une volonté qui, n'étant plus sensible à l'attrait du mal, ne peut plus vouloir que le bien. Mais vouloir le bien, c'est le bien, suivant vos idées. Celui qui aime son prochain veut son bien, il veut donc qu'il veuille ce bien; telle est la liberté qu'il respecte en lui, s'il l'y trouve, et non la liberté de choisir, la liberté de se porter au mal. Voyez les

1. *Revue des Deux-Mondes*, n° de janvier 1880. Article de M. Alfred Fouillée.

parents : ils aiment leurs enfants, ils s'efforcent de les mettre dans la bonne voie, et, pour les empêcher de prendre de mauvais plis, ils restreignent leur liberté de choix par la contrainte. Ainsi font les grands charitables, et leur conduite est conséquente à leur propos, car les peuples, après tout, sont des enfants. Mais ils s'attribuent des libertés qu'ils n'accordent point aux autres. Ils n'observent point religieusement ce que nous appelons ensemble la justice. Si l'amour renferme la justice, c'est pour l'étouffer.

Tel est le sens, sinon les termes exacts du langage que m'a tenu M. Pillon, de la *Critique philosophique* [1]; et la botte a porté, cela se voit; mais j'espère que la blessure n'est pas mortelle. L'exemple des grands charitables ne me touche pas, leur mérite étant à peser. Je confesse, comme erreur de forme, comme abréviation trop impatiente, l'équivoque des deux libertés; mais je ne saurais voir là qu'un vice de forme. Le franc arbitre, en effet, est toujours compris dans la liberté de perfection, quoiqu'il n'y remue plus ; de sorte qu'en vérité l'éducation par la contrainte n'a guère qu'une valeur négative, et que l'exercice du libre arbitre reste après tout le seul chemin qui conduise à la vertu. Vouloir l'une, c'est donc bien réellement vouloir l'autre. L'objection des parents n'est pas concluante, attendu que les parents n'ont pas de choix. L'autorité qu'ils exercent est indispensable à la conservation de leurs enfants ; elle commence longtemps avant que la personnalité des enfants soit manifestée, et doit, dans l'intérêt moral des enfants, *par des raisons de charité*, s'effacer graduellement, à mesure que cette personnalité se développe. L'autorité paternelle que l'amour comporte et réclame ne ressemble pas le moins du monde à la *potestas* du droit romain. Les parents peuvent se tromper et se trompent en effet dans l'usage qu'ils font de cette autorité, mais ils ne se l'attribuent point par un acte arbitraire : indispensable au maintien de l'espèce, elle leur est conférée par la nature, et, sans qu'ils soient le moins du monde infaillibles, la supériorité de leur expérience et de leur raison est également une incontestable donnée de l'ordre moral. Nul autre pouvoir sur la terre ne se présente dans des conditions pareilles. Les peuples sont des enfants, je le veux bien ; mais que sont les pères des peuples? D'où viennent-ils? Quels sont leurs titres? — La charité du prophète ou du héros ne lui fournit un motif logique d'entreprendre sur la liberté des foules que dans la mesure fort étroite où la liberté positive, c'est-à-dire la moralité véritable, peut être développée dans les cœurs par les procédés de contrainte. Pour pouvoir ériger en théorie

1. N° du 8 juillet 1880.

une conduite qu'il serait assez difficile de condamner absolument sans exception dans la pratique, il faudrait donc que les éducateurs produisissent les titres irrécusables d'une supériorité pratiquement illimitée. L'autorité des parents peut errer sans cesser d'être légitime, parce qu'elle est un fait de nature et que la nécessité l'impose; mais toute autre est la condition d'une autorité qui s'institue elle-même. La bonne intention ne lui suffit pas, il lui faudrait l'infaillibilité certaine : c'est l'infaillibilité qu'elle a toujours supposée, et c'est à la proclamation catégorique de sa propre infaillibilité que nous la voyons aboutir.

Quelle que soit du reste la valeur de l'objection qu'on nous a faite, quelques dangers que fasse courir à la liberté et à la justice la conséquence logique d'une idée rationnelle qu'on se plaît à représenter comme une passion, et qu'on s'obstine à juger sur des caricatures; cette crainte n'a plus d'objet, ces conséquences tombent, lorsque le principe de l'amour s'éclaire de la juste conception du monde que nous avons essayé de résumer. Celui qui se considère comme une partie d'un tout organique, subsistant uniquement dans le tout et par le tout, ne saurait affecter sur ce tout ou sur quelque membre du tout une autorité illégitime, en raison du bien qu'il lui veut. Il comprend la valeur positive des différences individuelles, car il sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts des individus; mais la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimulerait point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique de ressemblances dont l'importance varie étrangement suivant les cas, mais sur la solidarité même. Les sujets les plus divers, les plus inégaux par leur développement et par leurs fonctions, se trouvent égaux dans ce trait, le plus essentiel de tous, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres en raison même de leurs différences, et forment les membres du même tout.

Le fond de notre argument subsiste donc; la vraie charité comprend bien la justice.

La charité dans la pure abstraction de son idée conduit à ces deux extrémités contradictoires, l'anéantissement du sujet aimant qui s'absorbe tout entier dans les autres, et l'usurpation d'un pouvoir absolu de ce même sujet sur tous les autres : par une poignante ironie le serviteur des serviteurs de Dieu devient lui-même un Dieu

sur la terre. Mais, tendant à l'unité dans la liberté, par la liberté, la charité concrète, la charité de l'être raisonnable, qui conçoit le monde tel qu'il est et cherche à dégager sa vérité des fantômes, n'agit que par l'exemple et la persuasion.

XVI

La justice.

Le moment de finir approche. Quelques-uns des principes discutés, l'intérêt surtout, se présentent sous plusieurs formes, qu'on peut envisager comme autant de morales distinctes. Pour établir leur identité foncière, il faudrait d'abord les classer; on y renonce. On néglige également les morales qui n'en sont pas. Ce n'est point une critique des systèmes proposés que nous avons essayée, ni l'ébauche d'une critique pareille; nous n'avons voulu que justifier notre point de vue en l'appliquant à quelques exemples propres à l'illustration de la méthode. Il nous reste à l'éprouver sur une dernière idée : la justice.

Ici, la plume s'arrête, la main tremble. Devant nous s'élève ce qu'il y a de plus respectable et de plus grand dans l'univers. Et les prêtres de ce sanctuaire, les champions de cette suprême beauté, ce sont les maîtres dont nous tenons tout; ce sont, parmi les contemporains, les esprits avec lesquels nous nous sentons le plus fortement en communion, ceux dont nous ambitionnons la sympathie, et derrière lesquels nous ne demanderions qu'à nous ranger. Nous attaquerons-nous à ces amis? Voulons-nous amoindrir ces ancêtres? Allons-nous descendre la justice de son piédestal? Celui qui médit de la justice a prononcé sa propre sentence. Mais il ne s'agit point d'abaisser la justice; il s'agit d'expliquer qu'on la défigure en la représentant les yeux couverts d'un bandeau. Rien n'est parfait dans l'œuvre humaine. On n'amoindrit pas un édifice assez vaste pour abriter le monde, en y changeant la disposition de quelques détails. Et la communion des esprits exige qu'ils soient absolument transparents les uns pour les autres. Nous répéterons donc ici qu'une morale purement subjective ne saurait aboutir; et, surmontant nos scrupules, nos répugnances, nos craintes mêmes, nous essayerons d'établir que dans l'abstraction de son idée, la justice demeure un principe insuffisant; tandis que, éclairée et fécondée par l'expérience qui nous fait voir l'unité du monde dans la solidarité de ses organes

individuels, la justice devient la règle certaine et nécessaire suivant laquelle se réalise l'amour de l'humanité, l'amour de l'être, identique à l'amour de soi. D'après la définition que nous en avons recueillie de la bouche d'une femme supérieure, la justice est l'ordre de la charité.

Comment justifierons-nous ces énoncés, qui paraîtront à quelques-uns des paradoxes? N'y aurait-il pas trop de présomption à vouloir tirer nous-même, suivant notre faible logique, les conséquences légitimes de l'idée simple de la justice, lorsqu'elles ont été déduites avec tant d'autorité par les représentants de cette haute doctrine? Il faudra donc établir notre jugement, s'il est possible, par l'appréciation de leurs systèmes. Et la critique de leurs conclusions n'y suffira point : sauf quelques différences de pure forme, que nous croyons pouvoir expliquer à notre avantage, ces conclusions sont absolument les nôtres. Il faudra prouver qu'elles ne leur sont pas acquises. Il faudra donc en user d'une façon peu discrète envers les œuvres que nous respectons le plus; la position n'est point enviable. Exécutons-nous pourtant, puisqu'il n'y a pas d'autre issue possible.

Nous rencontrons ici un cas remarquable d'une infirmité qui apparaît fréquemment dans l'histoire de la morale et dont on a déjà signalé plus haut quelques exemples. Les chefs du criticisme allemand et français ont trouvé dans leur conscience, développée par la tradition universelle, mûrie par leurs sympathies et par leurs réflexions sur les réalités de l'existence, un ensemble de jugements moraux, évidents pour eux, qu'ils ont formé le dessein de réduire en système. Des raisons, non plus d'ordre moral, mais plutôt d'ordre logique, leur ont suggéré l'idéal d'une morale purement *a priori*. Des considérations historiques, des motifs de sentiment ont dicté le choix du principe auquel ils se sont arrêtés à l'exclusion des autres; puis il leur a fallu presser ce principe et le tourmenter, jusqu'à ce qu'il eût cédé, bon gré mal gré, toute l'excellente morale que ces philosophes portaient dans leur cœur.

La difficulté de leur entreprise s'accroît encore en raison de leur incomparable bonne foi. Leurs œuvres en portent la marque.

L'amour de soi, l'amour d'autrui sont des mobiles.

L'amour de soi pris simplement, sans égard aux rapports du moi, sans la vue du monde, sans la révélation de son unité, conduit logiquement à tout rapporter à soi; le reste ne peut être que moyen, le reste ne doit être que moyen, si l'amour de soi donne une morale. Les tempéraments que la doctrine apporte à cet égoïsme pour le métamorphoser pratiquement en son contraire tout en prétendant

garder le principe, sont empruntés à l'expérience : ils constituent une approximation de la vérité; ils se fondent sur une perception obscure de la solidarité, qui n'a de raison qu'en l'unité, et qui pousse à la transformation du principe.

L'amour d'autrui pris subjectivement pour mobile unique, en faisant abstraction de la connaissance du monde, conduit logiquement à l'entier abandon de soi-même, à la négation de soi-même; et cette conséquence, l'enthousiasme l'a souvent tirée. Les tempéraments nécesaires sont apportés ici par le sens commun, par l'insurmontable réaction de la nature, qui ne nous permet ni de nous haïr ni de nous oublier; ils conduisent finalement à la vérité de l'unité, suivant laquelle nous nous trouvons en nous donnant.

La justice n'est pas un mobile, la justice est vierge. Agir toujours de manière que la maxime de notre conduite puisse être érigée en loi universelle par la conscience, telle est la justice, selon Kant et suivant M. Renouvier. Ce n'est qu'une règle formelle. Agis ainsi, si tu agis, telle est la loi : l'impulsion qui fait agir doit venir d'ailleurs. Et si toute morale est renfermée dans la justice, comme ces maîtres l'enseignent tous deux, le mobile de l'action, la volonté, ne saurait posséder aucune valeur morale. Ils le disent effectivement, mais ils ne le croient pas. Ils l'affirment, mais ils ne tardent pas à retirer eux-mêmes leur affirmation. Ils constatent le fait de la bienveillance (nul n'étant mieux placé pour cela), ils en reconnaissent la présence dans le cœur humain; puis, après quelques façons, avec certaines restrictions, ils finissent par lui accorder, chacun à sa manière, une valeur positive, ce qui ne laisse pas de jeter un certain trouble dans leurs conceptions.

La conséquence rigoureuse de l'idée maîtresse ne permet d'admettre aucun motif moral primitif; mais, la justice une fois conçue, elle suggère un mobile secondaire : le sujet peut se proposer de réaliser l'ordre de justice dans la mesure de ses facultés. Seulement, remarquons-le bien, cette intention n'est plus la justice elle-même, c'est un amour, c'est une passion, passion raisonnable sans doute, mais toujours passion, suivant une terminologie que nous acceptons sans la juger.

On a souvent signalé comme une imperfection ce dualisme du mobile et de la règle. L'esprit philosophique s'arrangerait mieux d'une force vivante, conçue de manière à s'ordonner naturellement elle-même. Nous ne désespérons pas de la trouver, ou plutôt nous croyons l'avoir déjà trouvée; mais passons sur un inconvénient d'une nature un peu technique, prenons la justice simplement comme une règle, et demandons-nous ce qu'elle prescrit.

Demandons plutôt ce qu'elle défend, car au fond elle ne commande rien : Considère toujours la personne étrangère comme étant son but à elle-même, ne la violente pas, ne l'abuse pas : si tu as promis, tiens ta promesse ; bref, égalité, réciprocité, voilà toute la justice, aussi longtemps que rien n'est déterminé quant aux rapports des êtres soumis à sa loi. Il saute aux yeux que le plus sûr moyen de ne faire tort à personne serait de n'avoir affaire avec personne. Et si la chose est impossible, le moins qu'on en aura sera le mieux. Pour arriver à des conclusions pratiques diamétralement opposées, pour constituer des devoirs positifs, il faut accumuler les fictions et les artifices, de manière à faire entrer en compte un certain nombre de faits très réels et très importants, mais qui jurent avec les bases du système.

Expliquons-nous : La loi de justice est assurément souveraine, et, pratiquement, suffit à tout; mais, logiquement, elle est dérivée. Lorsqu'on en fait le point de départ et la source de toute vérité morale, on considère naturellement les sujets de la justice comme des êtres égaux et séparés, indépendants, jusqu'à ce qu'un acte volontaire, un contrat les mette en rapport. On se plonge ainsi du premier pas dans la fiction jusqu'au-dessus des yeux, car ces égaux ne sont point égaux, et ces êtres indépendants ne sauraient exister les uns sans les autres; ce contrat, exprès ou tacite, nous est imposé par la nécessité des choses. Pour arriver à la justice, peut-être vaudrait-il mieux partir de la vérité !

La *Critique de la raison pratique* est aujourd'hui bien connue. Il n'y aurait pas d'intérêt à la résumer encore une fois, surtout après l'étude si approfondie dont elle a fait l'objet tout récemment dans ce recueil. Né dans un port de mer, et probablement navigateur dès son enfance, Kant savait très bien comment on court des bordées, en opposant chaque fois la toile au vent sous l'angle voulu, de manière à faire marcher une barque dans toutes les directions par un vent quelconque; mais il faut du vent et un gouvernail. Chez Kant, le vent souffle toujours du même quartier : c'est la soif du bonheur. Le gouvernail, c'est la raison, l'impératif de la raison, qui dit : Sois raisonnable, c'est-à-dire sois sublime; ne veuille rien, absolument rien, pour des considérations particulières à ta personne; ne veuille rien que pour des raisons qui devraient, suivant ton jugement, faire vouloir la même chose à tout le monde. Grâce au changement de direction imprimé par cette règle, la volonté, que pousse le désir du bonheur personnel, arrive à ne se présenter comme objet que sa propre perfection et le bonheur d'autrui. Tels sont les buts raisonnables d'activité. Tendre à produire la perfection chez autrui n'en serait point un, attendu qu'il n'est pas en notre pouvoir d'y contri-

buer; et quant à notre bonheur personnel, il ne forme pas un but moral, puisqu'il nous est imposé par la nature, que le devoir frustre incessamment de prétentions pourtant légitimes.

Ce n'est pas le lieu de discuter ces conclusions. Nous ne demanderons pas non plus pourquoi l'activité ne s'arrête pas, quand la raison l'empêche d'aller à sa fin nécessaire. Nous tenons de Kant lui-même que la raison pratique est une volonté supérieure, la volonté du vrai moi, si bien qu'il appelle autonomie de la volonté la parfaite obéissance à la loi morale. Sa conception de la vie normale correspond exactement à sa conception de la science : Causés par les dehors, la sensation et le désir ne donnent l'un et l'autre qu'une première secousse à la machine, laquelle, dès cet instant, doit fonctionner toute seule. Mais nous nous éloignerions de notre sujet en essayant d'apprécier la valeur de cette théorie; il suffit de marquer que, dans l'ordre de la moralité, prudemment distingué du droit exigible, le fondateur de la Critique impose le service d'autrui comme un devoir de premier ordre, sans hésitation ni restriction d'aucune sorte.

Le criticisme français suit une marche un peu différente. A l'opposition consacrée entre le droit, dont nous pouvons nous prévaloir, dont les prescriptions peuvent nous être imposées, et la morale, suivant laquelle nous devons régler nous-mêmes nos actions, nos sentiments et nos pensées, sans pouvoir en exiger le respect de la part d'autrui, M. Renouvier substitue l'opposition non moins ancienne et non moins nécessaire entre l'idéal de la justice volontaire et de la paix et le règne de l'astuce et de la violence limitées par des lois de contrainte, ordre qu'il désigne sous le nom expressif d'état de guerre, tandis que nous l'appelons vulgairement la société. Cette distinction, qu'il féconde avec le plus grand zèle et le plus grand profit, lui paraît suffire. Dans l'état de paix, où chacun voudrait être juste, il n'y aurait pas de place pour la contrainte; et pourtant, à chaque obligation morale correspond un droit de l'autre partie. La contrainte ne se justifie que par l'état de guerre. Il n'y a donc proprement pas d'idéal d'un droit matériellement exigible, tandis que le droit et la morale ne forment qu'une même doctrine dans l'état de paix, dans l'idéal.

Cette conception ne nous paraît pas irréprochable. Une lésion de droit mettrait fin peut-être à ce bienheureux état de paix; mais, en raison de la liberté des individus, elle pourrait toujours s'y produire, et, d'après la nature des choses, réparation pourrait toujours en être exigée. Ainsi le droit de contrainte ne déploierait sans doute aucun effet dans le monde idéal, mais il y subsisterait virtuellement, et par conséquent il comporte lui-même un idéal.

Nous n'insisterions pas sur une distinction qu'on trouvera peut-être subtile, si les conséquences de l'innovation ou de la rétrogradation proposée n'étaient pas si dangereuses. L'identification de la morale et du droit posée en principe, il est naturel de la maintenir même dans le monde où la contrainte devient nécessaire, le seul que nous connaissions. On peut la combiner avec un autre idéal moral que celui de l'auteur, et, même en conservant le sien, elle reste menaçante. Tous les devoirs de justice ne sauraient être rendus exigibles sans de graves inconvénients, et le devoir ne se borne pas à la seule justice, M. Renouvier lui-même en convient. Bien plus funeste en ses conséquences que l'altération de quelques préceptes particuliers, l'identification de la morale et du droit est la grande erreur des Eglises ; c'est la malédiction de l'histoire moderne. On souffre en voyant les traditions révolutionnaires la placer sous le drapeau de la liberté, qu'elle a détruite.

Nous disons que le devoir s'étend plus loin que la justice : il embrasse la charité. M. Renouvier l'admet parfaitement, au sens où nous l'admettons nous-même ; mais il semble ne pas le faire avec plaisir ; son parti pris de morale juridique complique sa marche et sa terminologie. Toutes ses ouvertures sur la matière méritent un examen scrupuleux.

Par un artifice d'exposition semblable à la fameuse statue de Condillac et de Charles Bonnet, la *Science de la morale* observe d'abord l'*homme philosophique*, un être humain seul dans la forêt qui le nourrit et qui l'abrite, un Robinson qui a perdu tout souvenir de la famille, de la patrie... et du naufrage. La raison parle en cet homme et l'instruit de ses devoirs envers lui-même. Ces devoirs se résument à la pratique de trois vertus : le courage, la sagesse et la tempérance. Le devoir envers soi-même, c'est-à-dire au fond le devoir de se perfectionner soi-même, est à la base de tous les autres.

Rencontrant dans l'animal une nature qu'il juge susceptible de souffrance, l'homme philosophique a le devoir de ne pas le maltraiter. C'est à ces termes, dans cette limite, que l'auteur circonscrit ce qu'il nomme lui-même le devoir de bonté, qu'il étend d'ailleurs jusqu'à la sévère et péremptoire interdiction de la nourriture animale. On ne voit pas pourquoi la formule de la bonté reste négative. le devoir d'aider au bonheur des êtres sensibles sortirait aussi bien du principe que celui de ne pas leur nuire. Sous la forme où la *Science de la morale* nous la présente, la déduction de ce dernier devoir nous semble d'ailleurs arbitraire. Elle implique ce que l'auteur, dans une juste appréhension des conséquences, se montre jaloux d'en écarter : j'entends un devoir dont l'être sensible serait l'objet direct,

en sa qualité d'être sensible. Si nous devons ménager l'animal et le respecter (sauf les exceptions justifiées par des motifs supérieurs), c'est d'abord, nous est-il dit, que nous devons respecter l'ordre extérieur, quel qu'il soit. Ensuite nous devons réprimer nos passions défavorables à des êtres sans responsabilité.

La première raison paraîtra peut-être un peu vague à ceux qui seraient disposés à voir dans la lutte pour l'existence le trait caractéristique de l'ordre extérieur.

La seconde nous fait l'effet de dissimuler un appel à la justice. S'il ne s'agissait véritablement que de l'ordre qui doit régner en nous-même, on ne verrait pas aisément pourquoi le goût de tuer les animaux pour s'en nourrir, pour s'en vêtir ou pour s'en parer constituerait une passion subversive et troublerait en nous l'ordre mental. Le naturaliste qui tire des oiseaux pour les empailler aimerait beaucoup mieux les conserver vivants, et croyez qu'il s'efforce de rendre leur captivité la plus agréable qu'une captivité puisse être. Le vulgaire chasseur lui-même n'a point de haine pour son gibier. C'est en s'attaquant aux puissants maîtres de la forêt que nos aïeux ont exercé les vertus cardinales.

La troisième source du devoir envers les animaux serait la sympathie pour tout être sensible, la pitié, le sentiment d'une *espèce de communauté;* mais le sentiment anime le devoir et ne saurait le fonder, si bien que les reproches mêmes de la conscience n'y suffiraient point, puisqu'ils sont de l'ordre du sentiment [1]. Le devoir envers l'animal rentre dans le devoir de réprimer le penchant à la violence et à la destruction, les passions subversives haineuses, dont nous ne saurions subir l'empire sans perdre notre domination sur celles qui touchent au plus près de notre existence morale.

Ces exagérations ont quelque chose de touchant; elles font pressentir de quels hymnes l'auteur aurait célébré la bienveillance si, pour raisons valables sans doute, il n'avait craint les félicitations de M. le curé.

Envers l'animal, la bonté est donc un devoir. Envers l'homme, il n'en est pas de même. « L'élévation de la bonté au rang d'un devoir est incompatible avec l'existence même de la morale » !

En effet, dit l'auteur, « si la bonté est un devoir; comme de sa nature, *en tant que passion*, la bonté n'a point de règle ; elle entraînera nécessairement les autres devoirs dans l'incertitude et la contradiction. Etant souvent contraire à la justice, comme tout le

1. *Science de la morale*, tome Ier, p. 54.

monde le sait et l'éprouve.... si la bonté est un devoir et si ce devoir est accompli, la justice est violée [1] (p. 140). »

Aux réclamations qui s'élèvent, l'auteur répond :

« Si l'empire suprême de la justice nous paraît dur, c'est que nous ne remarquons pas assez combien il est nécessaire.... et que nous ne savons pas nous rendre compte des désordres qu'entraîne partout et toujours *le sentiment* pris pour mobile exclusif des actes; c'est aussi que nous ne sentons pas la beauté du juste et que nous lui reprochons d'exclure les affections qu'il ne fait que régler... Si enfin l'empire de la justice nous paraît insuffisant pour le bonheur des hommes, c'est que nous sommes malheureusement privés de ce spectacle, que la terre n'a jamais contemplé [2]. »

Si nous avions ici le dernier mot du criticisme, nous le repousserions de la façon la plus catégorique. Non, la bonté n'est pas un sentiment, car le sentiment se termine en nous, comme un plaisir ou une souffrance, tandis que la bonté porte sur autrui. La bonté n'est pas une une passion : A moins de changer complètement le sens des termes, qui dit passion, dit passivité, affection de la volonté, tandis que la bonté est souverainement libre et active. La bonté, la bienveillance est une forme, une direction de la volonté parfaitement déterminée : elle tend au bien de son objet. Ajoutons : elle est l'accord de la raison et de la volonté, la volonté raisonnable, la volonté vraie, car c'est l'affirmation de l'être au sens plein du mot. La bonté n'est point sans règle ; la soi-disant bonté sans règle n'est point la bonté, c'est le caprice ; la règle de la bonté est fort simple, fort claire, plus simple que celle de la justice, qui en dérive. Cette règle de la bonté, l'utilitarisme l'a formulée depuis longtemps en excellents termes : « Fais le plus grand bien possible au plus grand nombre. » Il est vrai que l'utilitarisme ne sait pas en quoi le bien consiste ; mais la vérité de son précepte n'est pas altérée par cette ignorance. Lorsque cette lacune est comblée, lorsque la nature du bien est définie en termes précis, on s'aperçoit instantanément que les prétendus conflits de la justice et de la bonté sont impossibles, parce qu'en entreprenant sur la justice on fait toujours plus de mal que de bien. L'illusion sur ce point ne saurait provenir que de myopie. Mais tous les principes comportent également des erreurs dans l'application.

Et si l'on alléguait que pour suivre la loi de bonté il faudrait connaître les effets de nos actions, ce qui est impossible; tandis que pour

1. *Science de la morale*, tome Ier, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 165.

être juste il suffit d'avoir voulu l'être en conscience ; nous ne souscririons point à cette distinction. On n'admet pas que le dessein d'être juste dispense l'agent de chercher à savoir ce qu'il fait, et l'on croit que la conscience du charitable peut être en repos, lorsqu'il a fait le bien suivant des lumières qu'il s'efforce incessamment d'étendre et de purifier. Avant d'accorder à Kant lui-même la supériorité d'une morale purement formelle et subjective, nous attendrons que cette morale ait été produite. Celles qui portent le plus ce caractère (et, suivant notre sens, beaucoup trop) ne sont point encore conséquentes à leur intention. Une morale *a priori* devrait commencer par déduire du principe invoqué la pluralité des sujets moraux, qu'elle reçoit de l'expérience. Dès que pour agir et trouver sa voie on est obligé de consulter l'expérience, il n'est pas permis d'assigner à cette investigation une limite arbitraire. Il faut voir ce que sont les êtres sur lesquels notre activité s'exerce ; il faut calculer les effets probables de nos décisions. Et par le fait, il est impossible de rien vouloir sans se représenter un effet probable.

Du reste, il est inutile de discuter longuement : nous sommes d'accord et nous nous savons d'accord. Je reconnais avec empressement que l'empire approximatif, imparfait de la justice volontaire serait quelque chose d'infiniment supérieur à tout ce que nous pouvons imaginer, et que « la bienveillance, libre des chaînes de l'iniquité, nous paraîtrait régner seule [1] ; » mais je n'oublie pas « la forte induction qui porte à penser que, sans la bienveillance et la sympathie mutuelle des personnes, aucune société n'eût été possible [2]. » Kant avouait ne pas savoir si jamais action s'était accomplie par la pure considération de la justice, sans mélange de sentiment, et M. Renouvier ajoute qu'il ne sait pas « si l'agent purement rationnel, supposé possible, serait moralemont supérieur à l'agent passionnel pur, étant donnés des actes identiques [3]. » — On n'en demande pas tant : il suffit que la bienveillance envers autrui soit jugée indispensable à l'accomplissement des devoirs de justice, pour que la culture et le développement des dispositions bienveillantes deviennent eux mêmes un devoir. En effet, dût la morale y périr, ainsi qu'il nous en a menacé de la façon la plus expresse, l'auteur en convient : la bienveillance est un devoir, *mais seulement un devoir envers soi-même*. Pourtant c'est bien la justice qui veut que nous nous mettions en état d'observer la justice. En principe d'ailleurs, la distinction n'importe guère,

1. *Science de la morale*, tome Ier, p. 165.
2. *Ibid.*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 185.

puisqu'on a placé dans le devoir envers soi-même le fondement de tous les devoirs.

Enfin, après avoir d'abord opposé la justice et la bonté comme *incompatibles*, puis reconnu plus tard dans la bonté une condition de la justice elle-même, l'auteur finit par accorder, ou plutôt par proclamer la valeur positive et souveraine d'une conduite qui dépasse tout ce que la justice pourrait demander, et que le devoir envers soi-même ne commande pas. « C'est le don que l'agent peut faire de ce qu'il avait droit de se réserver, c'est la peine qu'il prend pour le bien des autres, ce sont les renoncements qu'il s'impose en augmentant le fonds commun des biens de l'humanité par des travaux qui passent la mesure de l'obligation. » En un mot c'est le dévouement, c'est le sacrifice, c'est l'amour, oui, l'amour, mais un amour raisonnable, sans acception de personne, inspiré par la notion *d'une solidarité libre entre tous les hommes ;* c'est la bonté dans l'ordre de la raison, appliquée à la poursuite de cette *fin commune de tous, qui se composerait des fins propres de tous atteintes et possédées* [1].

Il fallait bien en venir là; il fallait bien qu'une âme droite aboutît à la vérité! La pensée que le philosophe énonce en quelques mots lumineux forme la clef de voûte de l'ordre moral. Il le sait et il l'avoue, mais à contre-cœur; on dirait d'un témoin à qui la torture arrache mot après mot le secret qu'il voulait taire. S'il faut l'en croire, cette charité constitue *un mérite* et n'est plus un devoir. «Rien ne serait à reprocher à celui qui manquerait de mérite dans l'ordre idéal [2]. »

Cette distinction peu catholique, au vrai sens du mot, mais assurément bien romaine, entre le devoir et les œuvres surérogatoires, est l'inévitable conséquence de la confusion non moins vaticanesque entre la jurisprudence et la morale, dans un esprit qui connaît le bien. Ne faut-il pas qu'à tout devoir réponde un droit? Si l'on désignait simplement sous le nom de devoir l'idéal de conduite que la raison nous propose, tous ces brouillards se dissiperaient en même temps. « *Rien ne serait à reprocher*, nous dit-on, à celui qui manquerait de mérite. » — Rien de la part d'un autre, je le veux bien; mais celui qui a l'idée de ce bien supérieur et qui se sent capable de le réaliser n'aura-t-il rien à se reprocher lui-même, s'il ne le fait pas? Le choix bien pesé d'une voix passive ambiguë fait assez comprendre que M. Renouvier n'y songe pas. En effet cette opposition scabreuse

1. *Science de lamorale*, tome Ier, p. 239.
2. *Ibid.*, p. 243.

du mérite et du devoir, il la renverse, Dieu merci! de ses propres mains.

Le mérite, écrit-il, n'est que l'intégration de la justice idéale diminuée non par l'état de guerre, mais par l'établissement d'un droit positif [1]. *Le mérite est le devoir envers soi-même entièrement rationalisé.*

Tout est là! S'il est un devoir envers soi-même et si la raison dicte le devoir, c'est un devoir de rationaliser autant qu'on le peut le devoir envers soi-même, et celui qui néglige de le faire n'est évidemment pas à l'abri du reproche. L'aveu ne saurait être plus complet, *le mérite* (absolument identique à la charité), le mérite est un devoir; bien plus, c'est la vérité du devoir envers soi-même, source et sommet de tous les devoirs.

Sur le fond des choses, il n'existe donc pas l'ombre d'une dissidence entre nous. Quant à l'exposition, il nous semble qu'elle aurait atteint plus rapidement le but en commençant par établir que la raison tend au bien, c'est-à-dire à cette fin commune qui se compose des fins de chacun, puis que cette communion des volontés dans leur affirmation réciproque exige, pour pouvoir se réaliser, la pleine liberté de chacune d'elles, laquelle implique à son tour une compétence individuelle, un champ d'action, c'est-à-dire la propriété, le droit, et finalement la constitution d'un pouvoir public comme garantie contre des usurpations toujours possibles, attendu que la liberté ne se conçoit pas sans la faculté d'en abuser.

Ce n'est point un couvent que nous trouverions au bout de cette avenue; mais peut-être n'est-ce pas non plus tout à fait la maison où le criticisme voudrait loger l'humanité. C'est la distinction du droit et de la morale; c'est la vieille doctrine des sphères de droit, c'est la compétence de l'Etat réduite à faire observer la justice; c'est la séparation de l'Etat et d'Eglises sans propriété et sans existence juridique particulière; c'est une forteresse et c'est un temple, le temple de la liberté.

« La bonne volonté est le seul bien réel, avons-nous dit ailleurs dans une déclaration arrachée par des insinuations inexplicables. Vouloir le bien d'autrui, c'est vouloir qu'il veuille le bien, résultat qui ne saurait absolument être obtenu par voie de contrainte. Ainsi la réalisation du bien positif exclut la contrainte, et quiconque poursuit le bien positif doit s'en interdire absolument l'emploi. Comme les sociétés religieuses les plus considérables prétendent se proposer

1. *Science de la morale*, tome I[er], p. 149.
2. *Ibid.*, p. 239.

ce but, nous rattacherons au nom d'Eglise tout effort tenté dans ce sens. Nous dirons donc que l'amour est le principe de l'Eglise, *et que dès lors toute société qui s'attribue un droit de contrainte n'est plus une Eglise.*

« La liberté des individus n'est point, dans son abstraction, le bien positif; mais comme elle en forme la condition indispensable, comme elle ne saurait d'ailleurs se déployer au dehors dans sa plénitude, et que celle de chacun peut être détruite ou gênée par celle d'un autre, le bien positif exige une organisation collective destinée à garantir par la contrainte la liberté des individus, en la réduisant à la mesure compatible avec la même liberté chez les autres. Telle est la justice, principe de l'Etat, sa raison d'être, et par conséquent la borne légitime sa compétence.

« Ainsi le bien positif ne peut se réaliser que dans l'Eglise, organisation de pure spontanéité, qui perd son caractère et son droit à l'existence dès qu'elle aspire au commandement. L'organisme collectif qui peut seul imposer l'obéissance, parce que cette obéissance est nécessaire à la liberté, l'Etat ne saurait sans contradiction, par conséquent sans usurpation, prétendre réaliser le bien positif, dont la spontanéité morale forme l'essence. *La poursuite du bien positif par l'Etat et dans l'État ne peut aboutir qu'à la tyrannie.*

« Il faut que l'individu soit but dans l'Etat, pour être moyen dans l'Église [1]. »

Ces conclusions ne laissent rien à désirer, je l'espère, sous le point de vue de la netteté : si donc il subsiste quelque différence entre la morale de la justice et celle de l'amour ou de la solidarité, telle que j'essaie de la comprendre, l'écart consisterait uniquement en ceci que la dernière restreint plus sévèrement la sphère de la contrainte au profit de la liberté des individus et des associations spontanées.

La *Science de la morale* ne s'avance pas précisément en ligne droite. Qui n'aurait juré, par exemple, que la bonté n'est à ses yeux que passion, pure passion, incorrigible, tandis que finalement elle se trouve exprimer le devoir envers soi-même, entièrement rationalisé? Alors évidemment l'autre bonté n'était pas la bonne, l'autre bonté n'était pas la bonté [2]. Mais enfin tout est bien qui finit bien. Les écueils qui

1. *Critique philosophique*, IXe année, tome Ier, p. 354.

2. C'est ainsi vraisemblablement que M. Renouvier l'a toujours entendu lui-même; et c'est ce qu'il voulait marquer en accusant la bonté, *en tant que passion*, de faire naître des conflits avec la justice : ce qui semblait une définition était une réserve. M. Marion, qui se présente comme disciple de M. Renouvier à la seconde page de son beau livre sur la *solidarité morale*, appelle expressément la bonté « la seule vertu qui suffise par elle-même » (page 269). Disons à ce propos combien nous regrettons d'avoir lu M. Marion trop tard pour nous

impriment au courant son allure tourmentée et commandent la marche du navire sont réellement si dangereux, qu'on ose à peine critiquer le savant pilote. Pensez un peu : récifs à bâbord, brisants à tribord ; l'Eglise de Rome a si bien imprimé ses traits à sa fille aînée que la Révolution même a romanisé. N'est-ce pas un personnage des *Soirées de Neuilly* (quel lointain souvenir!) qui voyait dans un bonnet rouge l'image renversée du Sacré Cœur? Morale juridique, tribunal jugeant les cas de morale, le métal est le même; et c'est entre cette enclume et ce marteau que nous voyons la liberté s'amincir.

Le contrat implicite sur lequel porte la *Science de la morale* n'est qu'un appareil d'exposition, du moment où le contrat est commandé par le devoir envers soi-même. Le devoir de s'employer aux raisonnables fins des autres [1] existe donc avant le contrat, comme la cause finale qui pousse à sa conclusion. Et qu'est-ce qui pourrait rendre compte d'un tel concours obligatoire ensemble et nécessaire, sinon l'unité? Après avoir établi fortement la solidarité morale inévitable, universelle des membres de notre race, le philosophe qui croit constater de l'homme à l'animal le *sentiment d'une espèce de communauté* ne pourrait pas se refuser sans un violent parti pris à confesser la communauté des hommes réelle et foncière.

Comprenons-nous donc réciproquement. Notre désaccord ne porte point sur les droits respectifs du sentiment et de la raison au gouvernement de notre vie. Nous reconnaissons la souveraineté de la raison de la manière la plus expresse; mais la morale juridique ne nous paraît pas formuler l'impératif rationnel de la manière la plus simple, la plus franche et la plus compréhensive. Le besoin senti par le criticisme d'ajouter quelque chose à la justice en contient implicitement l'aveu. Nous rougissons de prendre ces libertés dialectiques avec un ouvrage auquel nous avons de très grandes obligations; mais, que voulez-vous? le fondateur du criticisme nous paraît aujourd'hui le repré-

en aider dans les quelques pages consacrées plus haut à établir le fait de la solidarité. Mais il aurait fallu bien du courage pour reprendre le sujet après lui. Son livre traduit exactement notre pensée. On s'en veut de ne l'avoir point fait, sans se demander si l'on en eût été capable. Nous n'avons pas la prétention d'y renvoyer le lecteur, qui le connaissait sans doute avant nous. — C'était une conséquence du plan conçu d'entrée que sa conclusion, pleine du bon sens moral le plus élevé, ne touchât pas au problème agité dans notre étude, la définition de l'humanité. Toutefois l'auteur en prépare une solution conforme à la nôtre, lorsqu'il établit d'un soin jaloux, à chaque nouvel aspect de la solidarité, qu'elle est plus utile que nuisible à la morale. De là à conclure que la solidarité n'est pas un accident, mais un fait normal, appartenant à la nature des êtres solidaires, il n'y a qu'un pas, que M. Marion nous aide à franchir.

1. Tome Ier, p. 220.

sentant le plus autorisé de la morale juridique, et sans la discussion de cette morale, il nous était impossible d'introduire ce que nous estimons la vérité sur un grand sujet.

En résumé, l'idée de la justice prise en elle-même ne porte pas fruit. Elle reste négative. Pour lui faire donner davantage, il faut avoir recours au contrat, lequel ne trouve pas sa raison dans la justice, mais plutôt dans l'utilité, principe empirique; et cette utilité se fonde sur la convenance, sur l'adaptation réciproque des êtres appelés à contracter. Ils produisent un bien supérieur en s'unissant; ce bien supérieur est conforme à leur nature. Ils fondent la communauté dans la justice, parce qu'ils sont faits pour la communauté. Ils réalisent en contractant ce qui était préparé pour eux par la nature. Ils s'unissent, parce qu'ils doivent s'unir; ils doivent s'unir, parce qu'ils sont un. La justice positive s'accorde avec l'amour raisonnable dans le sujet moral qui résout d'agir comme l'organe libre d'un tout solidaire. Sans cette intuition, instinctive ou consciente, la justice est morte, l'amour insensé, l'un et l'autre inexplicables, impossibles. Avec cette vue de l'être, l'amour trouve sa règle dans la justice, la justice prend naissance dans l'amour [1].

Unir sans confondre, distinguer sans séparer; c'est la logique et c'est la morale. L'unité morale, c'est l'union, la fédération, l'unité voulue, qui a pour condition la pluralité; mais une pluralité dont l'unité forme la base, puisqu'elle trouve sa vérité dans l'union.

Je termine ici ce travail. J'aurais suffisamment atteint mon but si, jetant le résumé de l'expérience moderne dans la formule du Portique, évidente en soi, j'avais montré la conception de la vie inséparable de celle du monde; tout en éclaircissant un peu ce fait, contraire en apparence à ma thèse, que les penseurs partis des points les plus éloignés arrivent à des conseils moraux sensiblement identiques. Je voudrais avoir fait comprendre comment les motifs légitimes qui se succèdent ou s'entre-choquent dans la direction de notre conduite, se rapprochent et finissent par se confondre, lorsqu'on les considère avec une attention suffisamment prolongée.

CHARLES SECRÉTAN.

1. Pour un aperçu des conséquences pratiques de notre principe, voir la conclusion de l'ouvrage de M. Marion cité plus haut, p. 317 et suivantes.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Victor Egger. LA PAROLE INTÉRIEURE, *essai de psychologie descriptive* (in-8, Paris, Germer Baillière, 1881).

La parole intérieure est une chose fort connue et fort ignorée. Elle est fort connue du sens commun : témoin ces expressions *s'entretenir avec soi-même, se dire à soi-même*, etc. ; il y a bien des choses dont nous disons qu'elles *parlent* au cœur ou à l'esprit, ce qui ne signifie pas seulement qu'elles sont pour nous les signes de certaines idées, mais encore qu'elles nous donnent l'occasion de faire et d'exprimer intérieurement une multitude de réflexions. On sait si chez les poètes *le cœur parle* souvent, et c'est aussi un poète qui a chanté les *voix intérieures*. — Elle est fort ignorée des philosophes. La psychologie classique n'en dit rien; la psychologie anglaise en parle peu et n'en dit rien qui vaille. Les grands philosophes la passent sous silence, et si l'on excepte quelques observations justes et précises de Bossuet, dont l'attention a été attirée sur ce point par les théories des mystiques et des quiétistes sur la « pure contemplation » et « l'oraison de transport », quelques théoriciens peu connus, des *philosophi minores*, tels que Bonald et Cardaillac, étaient jusqu'à présent les seuls qui eussent accordé quelque attention à ce phénomène, dont on parle si souvent et auquel on pense si peu. Encore ne l'ont-ils que très imparfaitement observé. A peine Bonald l'a-t-il remarqué, qu'il prend son vol et va se perdre dans les nuages de cette métaphysique mystico-idéaliste à laquelle on a fait trop souvent l'honneur de la discuter. Cardaillac voit mieux, quoiqu'il ne voie pas très bien ; il y a du moins quelque chose à garder des observations de ce consciencieux et trop effacé psychologue.

M. Victor Egger s'est donné la tâche de faire connaître cette parole incomprise. Que la question soit entièrement neuve, ou peu s'en faut, c'est ce que nul ne contestera; qu'elle présente par elle-même un grand intérêt et doive désormais occuper une place importante en psychologie, c'est ce que M. Egger a voulu montrer, et personne, croyons-nous, après avoir lu son livre, ne niera qu'il y ait réussi. Outre le mérite d'avoir découvert une province ou, si l'on préfère, un canton ignoré de la psychologie, le livre de M. Egger se recommande encore par l'esprit dans lequel il est écrit, par la méthode qui y est appliquée. Le sous-

titre de l'ouvrage en indique bien la tendance : *Essai de psychologie descriptive.* L'auteur est un vrai, un pur psychologue. Il ne se permet pas d'incursions dans le domaine de la physiologie, et il fait, pour résister à la métaphysique qui le sollicite quelquefois, les efforts les plus méritoires. S'attacher aux faits, les décrire tels qu'il les voit, les analyser et les distinguer d'après leurs plus délicates nuances, avec une fermeté d'esprit qui ne s'égare point au milieu d'une multitude de détails, avec une intrépidité qui ne recule ni devant les minuties, ni devant l'apparence de la subtilité, quand la vérité l'exige, voilà son ambition. En même temps, le seul instrument qu'il emploie est l'observation par la conscience ou plutôt par la mémoire. Non pas qu'il s'agisse de contempler cet être métaphysique, cette substance en soi, qu'on appelle le moi, et dont tant de psychologues se sont flatté d'avoir l'intuition. M. Egger se borne à la description des faits; il est purement empirique. Même il entend l'observation par la conscience autrement que ne faisaient la plupart des psychologues. C'est une des bonnes remarques de son livre que « l'observation de conscience des anciens psychologues, exemple : mouvoir son bras, uniquement pour observer la volonté motrice, est une expérimentation, car nous créons le fait que nous observons et pour l'observer. » Si le spectateur est en même temps acteur, « n'est-il pas à craindre que l'acteur, au lieu de suivre son inspiration naturelle, ne modifie son jeu pour répondre aux secrets désirs du spectateur? » On évite l'objection, si le fait observé ne dépend plus de nous au moment où nous l'observons, si l'on observe le passé au lieu du présent. « L'observation de mémoire correspond à l'observation pure des sciences physiques et naturelles, et c'est là le vrai procédé du psychologue. » Dans tous les cas, on le voit, il s'agit d'une méthode toute subjective et d'introspection.

Si M. Egger se distingue nettement des psychologues qui croient devoir faire de larges emprunts à la physiologie, il ne diffère pas moins de ceux, et ils sont nombreux, qui expliquent la plupart des phénomènes psychologiques par des sensations musculaires et forment ce qu'on pourrait appeler l'école du toucher ou du muscle. Les sensations de la vue et de l'ouïe ont, selon lui, plus d'importance que celles du toucher. S'il parle souvent de la volonté, il entend, contrairement à Maine de Biran et avec M. Renouvier, une volonté toute mentale, l'attention, qui n'agit pas directement sur les muscles, mais ne leur imprime le mouvement que par l'intermédiaire des représentations.

La volonté, ainsi définie, joue un rôle important dans les théories de M. Egger; la nécessité ou le déterminisme sont partout combattus, ou du moins les faits sont expliqués sans recourir aux hypothèses sur lesquelles reposent ces doctrines. Une distinction importante, celle de l'habitude négative et de l'habitude positive, domine en quelque sorte tout l'ouvrage et en marque bien l'esprit. Par l'habitude négative, qui est l'habitude pure et simple, s'explique tout ce qui, dans la vie psychologique, s'affaiblit ou disparaît : c'est une puissance destructive.

L'habitude positive, habitude corrigée par l'attention, rend compte de tout ce qui se conserve ou se fortifie; et comme, si l'attention a des motifs, ils sont peu apparents, elle est en apparence au moins, une liberté. De là proviennent des variétés individuelles; les lois de l'âme ne sont donc plus universelles et absolues; s'il faut de telles lois pour constituer une science, la psychologie, telle que l'entend et la pratique notre auteur, ne serait pas une science, au sens rigoureux du mot, mais plutôt, comme dit M. Renouvier, une *critique*.

On voit, par ces indications, l'intérêt qui s'attache à l'œuvre que nous annonçons; personne ne contestera qu'elle mérite une analyse exacte et une discussion approfondie.

L'ouvrage se compose de six chapitres : le premier comprend un aperçu descriptif et une histoire de la question; le second est consacré à la comparaison de la parole intérieure et de la parole extérieure; le troisième passe en revue les variétés vives de la parole intérieure, c'est-à-dire les cas où la parole intérieure, qui est d'ordinaire une image faible, s'exalte jusqu'à se rapprocher de l'hallucination ou même jusqu'à l'atteindre; le quatrième achève de caractériser la parole intérieure en marquant sa place dans la liste des phénomènes psychologiques; le cinquième et le sixième déterminent les rapports de la parole intérieure et de la pensée, d'abord au point de vue de leurs situations respectives dans la durée, puis au point de vue de l'essence et de l'intensité. — Pour épuiser la question, il resterait à chercher comment l'habitude de parler intérieurement se forme chez l'individu contemporain, comment elle s'est formée dans l'histoire de l'humanité, et à examiner les modifications qu'elle subit dans les états psychiques anormaux, comme le sommeil, l'ivresse, la folie. Forcé de se borner, M. Egger a dû négliger ces dernières questions, sans s'interdire toutefois de faire des excursions dans le domaine réservé, quand son sujet l'exigeait.

La parole intérieure peut être appelée une *imitation* ou un écho de la parole extérieure; elle est formée des mêmes éléments; elle a le même rythme et le même timbre. « La parole intérieure est *comme* une parole; ma parole intérieure est *comme* ma parole. » Elle diffère de la parole extérieure en ce qu'elle est un état faible; en outre, elle est plus rapide, car nous n'avons pas besoin de reprendre haleine, et nous nous dispensons d'articuler nettement chaque mot; elle est plus concise, car souvent un mot suffit pour remplacer toute une phrase; des expressions synthétiques, comme : « Malheureux!... Un autre.... Jamais.... » inintelligibles pour autrui, peuvent être parfaitement claires pour nous; elle est plus personnelle, car nous pouvons à notre gré modifier la syntaxe, créer des mots nouveaux dont seuls nous comprenons le sens et qui expriment pour nous les nuances les plus particulières de nos sentiments. D'un autre côté cependant, notre parole intérieure peut s'émanciper de notre personnalité vocale; ne nous arrive-t-il pas d'instituer mentalement un dialogue avec un personnage imaginaire, dont nous entendons la voix et le timbre différents des nôtres? Nous pouvons imiter

intérieurement les intonations les plus diverses, les accents les plus étranges; et souvent, si nous voulons, dans une intention de caricature par exemple, les reproduire extérieurement, nos organes nous trahissent. Plus variée, plus souple que la parole extérieure, la parole intérieure est aussi plus correcte; on le voit bien dans le cas où nous nous exerçons à parler une langue étrangère, lorsque, sachant bien ce qu'il faut dire et quel accent il faut prendre, nous ne parvenons pas à nous satisfaire.

Enfin la parole intérieure est une image purement sonore : elle est un état simple, tandis que la parole extérieure est un couple de sensations. Nous ne nous bornons pas en effet, quand nous parlons, à entendre notre voix; nous sentons, pourvu du moins que nous voulions y prêter quelque attention, les mouvements de la langue et des lèvres; la sensation sonore est toujours accompagnée d'une sensation tactile. Il est vrai que certains psychologues, comme Al. Bain, ont soutenu que la parole intérieure est aussi toujours accompagnée de l'image d'un mouvement buccal : ainsi le veut la théorie si répandue aujourd'hui qui voit dans la sensation tactile-musculaire ou son image un élément de tous les faits intellectuels. Mais, s'il en était ainsi, comment comprendre que notre parole intérieure puisse prendre l'apparence de la parole d'autrui? C'est pourtant ce qui arrive fréquemment dans les hallucinations hypnagogiques. Il serait trop hardi de dire, à la lettre, que les autres parlent par notre bouche. Si l'attention appliquée au phénomène de la parole intérieure semble y découvrir un élément tactile, c'est que, comme on l'a vu plus haut, l'observation attentive est une véritable expérimentation; mais qu'on se contente de se remémorer une parole intérieure récente, et l'image du tactum buccal ne figurera pas dans le souvenir. L'image tactile, si elle accompagne l'image sonore, est entièrement inobservable; autant dire qu'elle est absente. Au vrai, voici comment, suivant M. Egger, les choses se passent. A l'origine, la parole intérieure, imitation et écho de la parole extérieure, se compose, comme elle, d'un élément sonore et d'un élément tactile; mais, à mesure que la vie psychologique se développe, l'habitude exerce sur les deux paroles une influence toute différente. Dans la parole extérieure, bien que nous soyons surtout attentifs à l'élément sonore, l'habitude n'efface pas l'élément tactile, parce qu'il est une sensation, toujours donnée et toujours renouvelée : l'habitude ne peut aller jusqu'à nous anesthésier. Dans la parole intérieure, au contraire, l'élément tactile n'apparaît plus qu'à titre d'image; il est par là même plus faible, et, comme l'attention le dédaigne toujours, il se trouve soumis à l'influence de ce que M. Egger appelle l'habitude négative; c'est le propre de tous les états que l'attention ne protège pas contre l'oubli par un effort constant d'aller toujours s'affaiblissant à mesure qu'ils se répètent. L'image tactile arrive-t-elle à disparaître? Y a-t-il, au terme de cette progression décroissante, un zéro de conscience? Question délicate, qu'il est inutile de soulever. Il suffit que de l'élément tactile de la parole intérieure il ne reste plus qu'une conscience infinitésimale ; il est, comme nous disions,

inobservable. En fin de compte, il sera vrai de dire que la suppression de l'image tactile est un effet de l'habitude; le lien très réel qui l'unit à l'élément sonore peut être brisé; c'est une association séparable et contingente.

Il reste à signaler une dernière différence; ici, nous rencontrons une théorie importante, un peu compliquée, très originale : l'auteur, dépassant les limites un peu étroites de son sujet, essaye de résoudre une difficile question de psychologie générale; il ne s'agit de rien moins que d'une théorie nouvelle de la perception extérieure.

Les caractères attribués jusqu'ici à la parole intérieure étaient intrinsèques; mais quand nous disons que la parole est intérieure, ce n'est plus une qualité possédée par le phénomène et immédiatement donnée avec lui que nous constatons : c'est un jugement que nous portons sur lui. Comment expliquer ce jugement?

A vrai dire, et c'est là une des vues les plus ingénieuses de M. Egger, ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas que la parole paraisse en certains cas intérieure, c'est qu'elle ne le paraisse pas toujours. Il n'y a pas à proprement parler de perception interne, ou du moins la perception interne n'est que l'absence, la privation de la perception externe.

En effet, les choses ne sont connues de nous que par les états de conscience qui les représentent : c'est une vérité que peu de philosophes contestent aujourd'hui. Il est vrai que, parmi ces états de conscience, les uns sont considérés comme subjectifs : ils appartiennent au moi; nous les gardons pour nous. Les autres sont projetés au dehors, aliénés d'avec nous; ils forment le non-moi ou le monde extérieur. Mais cette distinction, que l'habitude nous a rendue familière, n'est pas primitive. A l'origine, l'esprit est idéaliste; il ne connaît qu'un être dont il saisit confusément l'unité en même temps que la diversité, et cet être, c'est lui-même. Puis peu à peu il apprend à tracer une ligne de démarcation entre ses états, gardant les uns, projetant les autres au dehors. — Il faut bien entendre que par ces mots : *dehors*, *externe*, *extérieur*, on ne veut rien désigner ici qui appartienne à la catégorie de l'étendue, mais seulement la différence du moi et du non-moi. Pour éviter l'équivoque attachée à ces mots, M. Egger aurait volontiers employé le mot *non-moiïté;* il ne l'a risqué qu'en note : plusieurs lui en sauront gré. — Par suite, les faits de conscience, en eux-mêmes et à l'état de nature, *sont* internes; ils *deviennent* externes en certains cas. Tout ce qui n'est pas déclaré externe par un jugement spécial est interne. On voit comment le problème s'est modifié : il ne s'agit plus que d'expliquer pourquoi la parole intérieure n'est pas jugée externe. — Expliquons d'abord pourquoi la parole d'autrui, puis notre propre parole sont jugées extérieures.

Pourquoi en général certains états sont-ils déclarés extérieurs? La première réponse qui s'offre à l'esprit est que ces états sont ceux qui sont donnés comme étendus. Cette explication, suivant notre auteur, peut être valable pour les sensations visuelles et tactiles : il admet

qu'elles sont données comme étendues. Mais elle ne peut valoir pour les sons. Le son en effet peut ne pas être localisé ; il n'est pas attaché à l'étendue, comme la couleur et la résistance : il est seulement dans le temps. Nous le jugeons pourtant extérieur, et par suite, en raison de l'association devenue inséparable entre l'idée du non-moi et celle de l'étendue, nous lui attribuons une place dans l'étendue. Mais nous allons cette fois de l'extériorité à la spatialité, et non plus, comme tout à l'heure, de la spatialité à l'extériorité ; l'étendue n'est plus le *signe* de l'extériorité, mais l'extériorité est la *raison* de la spatialité.

Maintenant, les raisons pour lesquelles les sons, tels que la parole d'autrui, sont jugés extérieurs, sont au nombre de trois : 1° la parole d'autrui est un état fort ; 2° elle est généralement associée à d'autres états forts, des visa en mouvement (mouvements des lèvres, etc.) ; 3° elle est un état imprévu, fortuit, qui rompt la série des états faibles en laquelle nous sentons s'exercer notre pouvoir personnel, et qui est dépourvu de tout rapport logique avec les états faibles immédiatement antérieurs. — De ces trois caractères, le dernier est, à vrai dire, le plus essentiel.

Notre propre parole nous paraît extérieure pour les mêmes raisons : elle est un état fort ; elle est toujours associée à d'autres états forts, tels que les tacta buccaux ; et, si en elle-même elle n'est pas imprévue, elle provoque des phénomènes imprévus, les échos, les réponses, des mouvements, et, par suite, elle paraît de la même famille.

Lorsque ces trois conditions viennent à manquer, il est tout naturel que la parole soit jugée intérieure.

Le jugement par lequel la parole est déclarée intérieure, déjà implicite en ce sens qu'il n'exige pas une affirmation expresse du moi comme opposé au non-moi, est-il encore implicite à un autre point de vue, celui de la reconnaissance ou du souvenir ? Tel est le lien, un peu lâche à ce qu'il semble, par lequel M. Egger rattache à sa théorie de la perception extérieure sa théorie de la mémoire.

Pour qu'une chose soit explicitement jugée *mienne*, il faut qu'elle soit *reconnue*. La reconnaissance est un jugement analogue à la perception externe : c'est elle et non, la perception interne, qui fait pendant à la perception externe. Ces deux jugements s'opposent comme l'espace et le temps. Percevoir une chose extérieure, c'est la situer dans l'étendue ; reconnaître une chose, c'est la situer dans le passé, c'est-à-dire dans le temps, car le temps réel, c'est le passé ; le présent n'est qu'un indivisible instant, un néant de durée, et l'avenir n'est pas encore. On n'a pas, à vrai dire, l'expérience du présent : « La conscience ainsi définie est une contradiction logique, car elle ne serait autre chose que la connaissance d'un néant par un néant ; ou le terme *conscience* est vide de sens, ou il signifie la mémoire immédiate, la mémoire avant l'oubli. » Le présent réel, le présent empirique, est le passé immédiat ; le passé réel est le passé lointain.

Le jugement de reconnaissance divise, au point de vue du temps, les

phénomènes en deux groupes, le passé et le présent, exactement comme la perception externe les divise en deux autres groupes, les faits extérieurs et les faits internes. Et l'idée du moi est attachée à l'idée de la durée par un lien indissoluble, comme l'idée du non-moi est inséparablement unie à l'idée d'étendue. Un état passé et oublié, qui revient à la conscience, est par là même déclaré mien ; un état n'est reconnu comme mien que s'il est reconnu comme passé.

Cependant ces différents groupes ne coïncident pas entre eux. Un fait étendu peut être considéré comme non mien en tant qu'il est étendu, comme mien en tant qu'il est passé. « *J'ai vu cela jadis; cela*, c'est-à-dire quelque chose d'extérieur; *jadis*, c'est donc un phénomène passé; *jadis* entraine *je*; tandis qu'à un point de vue je me refuse le phénomène, à un autre point de vue je le retiens. »

Enfin il peut arriver que nous ne portions sur certains états ni le jugement d'extériorité, ni le jugement d'antériorité. Ils seront miens, n'étant pas extérieurs; ils ne seront pas miens, n'étant pas reconnus; ils seront miens sans l'être; ils le seront implicitement; tel est le cas des faits d'imagination, et aussi de la parole intérieure.

En effet, dans la parole intérieure, les combinaisons que nous formons à l'aide des mots, les phrases, sont nouvelles; elles ne sont donc pas reconnues; elles ne sont pas miennes. Il est vrai que les mots sont des états anciens, de vieilles connaissances; mais ils ne sont pas reconnus non plus. Nous retrouvons ici l'influence de l'habitude négative. Si nous avons un intérêt quelconque à nous rappeler en quelles circonstances nous avons appris le sens d'un mot, ou si le souvenir est récent, comme quand nous étudions une langue étrangère, la reconnaissance se produira. Si nous répétons souvent les mêmes mots sans attention, la reconnaissance s'affaiblira et finira par disparaitre. Or c'est précisément ce qui se produit pour la plupart des mots usuels; les mots n'ont pas de valeur par eux-mêmes, ils ne sont pour nous que des instruments de travail et non des *souvenirs* : « Un mot usuel n'existe plus pour lui-même, mais pour les phrases dans lesquelles il entre, et pour la portion d'idée qu'il sert à exprimer. » Les mots ne sont donc pas plus reconnus que les phrases, et la parole intérieure est mienne implicitement.

C'est ce qui explique pourquoi les psychologues l'ont si peu remarquée. On ne comprendrait pas leur long silence si elle était un état de conscience directement observable. Mais en réalité l'observation dite de conscience se fait par la mémoire; et le premier objet qui se présente à l'étude du psychologue, ce sont les faits explicitement miens, les faits accompagnés de reconnaissance.

Sous le nom de variétés vives de la parole intérieure, M. Egger, dans son 3e chapitre, examine successivement la parole intérieure passionnée, la parole intérieure imaginaire et la parole intérieure morale. La première est d'ordinaire vivante, concise, très personnelle; la seconde est moins concise; elle suit davantage l'allure de la parole extérieure ; elle

imite même la parole d'autrui; elle est parfois dramatique et paraît inspirée. La plus importante des trois est la parole intérieure morale. Les ordres de la conscience nous apparaissent souvent comme dictés, d'une façon brève et impérative, par une voix intérieure. Bien plus, cette voix prend parfois des caractères de la parole extérieure : car, étant hétérogène au calcul d'intérêt qu'elle interrompt brusquement, elle est un état imprévu : c'est ce qui arrivait à Jeanne d'Arc quand elle entendait *ses voix*, à Socrate quand il écoutait les avertissements de son démon. Ce n'est manquer de respect ni à Jeanne d'Arc ni à Socrate que de voir dans les révélations mystérieuses qui leur étaient faites des hallucinations. Les hallucinations de l'ouïe sont les moins pathologiques de toutes : elles ne sont nullement incompatibles avec le plus ferme bon sens et la pleine possession de la raison. N'est-il pas naturel, quand on croit aux esprits, d'admettre qu'ils se manifestent par des sons, phénomènes impalpables et inétendus? Et, si un esprit parle, c'est pour exprimer des idées; en cela il est semblable à notre esprit. Il n'y a en de telles manifestations rien d'étrange ni d'effrayant, surtout si l'esprit est favorable et bienveillant, s'il donne de bons conseils et parle comme la conscience. C'est ainsi qu'une « ferme raison a gouverné à son insu la sublime folie de la jeune fille. »

Une étude attentive des documents du procès de Jeanne d'Arc confirme cette théorie. Pour le démon de Socrate, la question historique présente plus de difficultés; avec M. Fouillée, et d'accord avec lui en général, M. Egger essaye pourtant de la résoudre. A notre grand regret, nous sommes obligé de passer rapidement sur les pages d'une psychologie très fine que l'auteur a consacrées à ces deux questions.

On peut encore voir des manifestations de la parole intérieure morale dans les discours qu'Homère place dans la bouche de ses dieux ; ce sont encore des allusions aux variétés vives de la parole intérieure ces monologues, ces apartés si fréquents au théâtre. Toutes ces formes vives sont comme une série de moyens termes entre la parole intérieure et la parole extérieure : des faits nombreux, curieusement rapprochés et ingénieusemont commentés, un exemple emprunté au roman de M. A. Daudet, *le Nabab*, nous font assister au passage insensible de la parole mentale, à son expression extérieure.

Cependant, entendre sa parole intérieure comme si elle était extérieure, surtout la faire entendre aux autres, est toujours une faiblesse ou une puérilité. On n'est vraiment maître de sa pensée que quand on peut la garder pour soi. Laissons donc de côté les formes vives de la parole intérieure, pour considérer la forme calme, qui est la plus importante et la plus fréquente.

Quelle est la place de ce phénomène dans la liste des faits psychologiques? Est-ce à la mémoire qu'il faut le rattacher? Il est clair que les matériaux de la parole intérieure sont toujours des souvenirs; mais elle fait, du moins le plus souvent, bien autre chose que de se souve-

nir. Elle forme une foule de combinaisons nouvelles ; elle a sa vie propre et indépendante ; elle est une création de l'âme.

Dira-t-on que la parole intérieure est une image ? Mais le sens du mot imagination est spécialisé et semble devoir s'appliquer à une espèce du genre dont la parole intérieure fait partie, les phénomènes d'ordre visuel. M. Egger propose le mot *pseudo-sensation*, qui ne nous semble pas très heureux ; il a, selon nous, le défaut d'éveiller l'idée d'une erreur, d'une tromperie, qui est tout à fait étrangère à la définition de la parole intérieure. Le mot *image* est à tout prendre le meilleur, car il est bien convenu entre tous les psychologues qu'il ne désigne pas seulement les représentations de sensations visuelles. Ainsi on ne fera pas difficulté d'accorder à M. Egger que les sourds-muets remplacent les *images sonores* par des *images tactiles*.

Parmi les images, la parole intérieure a une importance toute particulière qui lui vient de l'habitude. L'habitude, en un sens, est une puissance destructive des caractères spécifiques de l'âme : l'âme est une pure succession, et l'habitude tend à supprimer la succession avec la conscience. Mais l'attention répare les effets négatifs de l'habitude : corrigée par l'attention, l'habitude produit des phénomènes fréquents, mais toujours vifs et nets à la conscience : ce sont des *habitudes positives*. Chacun des mots de notre langage usuel est une habitude positive ; et la parole intérieure représente en nous la perfection de l'habitude positive. « Tandis que chaque mot est un tout indissoluble, les syllabes étant rivées les unes aux autres par ce lien de fer que Stuart Mill a appelé l'association inséparable, l'ordre des mots au contraire n'a rien de fixe ; sans doute ils s'appellent les uns les autres, mais non d'une manière inéluctable ; bien loin d'être réduite, comme une mendiante en haillons, à chanter toujours le même air, l'âme est un improvisateur infatigable ; avec des matériaux toujours les mêmes, elle construit incessamment des composés nouveaux. »

Et, si l'on voulait pénétrer encore plus avant, peut-être trouverait-on la raison du rôle joué par la parole intérieure dans la nature même du son. « Essentiellement inétendu, le son est à la fois une portion du monde extérieur et un frère de l'âme... L'âme se plaît aux sons, parce qu'elle retrouve en eux sa propre essence... Le son devient sans peine une chose de l'âme, et la parole intérieure est bientôt pour la conscience le phénomène principal de la pensée, non le phénomène essentiel assurément, mais le plus évident et comme le tuteur rigide de cette plante fine et délicate ; la pensée s'appuie sur elle et, l'associant à sa vie, en fait presque une chose vivante, à tel point qu'il faut l'observation la plus attentive pour distinguer dans cette intime association l'élément fondamental et l'élément emprunté qui lui sert d'auxiliaire, l'âme elle-même et cette souple armure, à la fois son œuvre et sa force, qui se plie à tous ses mouvements et, les revêtant de son éclat, les dessine avec netteté sur le champ de la conscience. »

Il reste à déterminer les rapports de la parole intérieure avec la

pensée; ici le sujet s'élargit : c'est, à vrai dire, la question générale des rapports du langage avec la pensée qui va être étudiée.

C'est une thèse plausible à première vue de dire que la pensée et son expression sont simultanées et ne vont pas l'une sans l'autre. Bonald a prétendu le prouver; beaucoup de théoriciens littéraires y souscriraient. On répète avec Boileau qu'on énonce clairement ce qu'on conçoit bien, et on est tenté de faire bon accueil à ce mot de Joubert : « On ne sait justement ce qu'on voulait dire que quand on l'a dit. »

Cependant cette simultanéité n'est qu'apparente. Il ne faut pas dire non plus d'une manière absolue que le mot précède toujours l'idée ou qu'il la suive toujours; il la précède ou la suit selon les cas.

Il la précède lorsqu'il s'agit d'interpréter cu de s'assimiler les pensées d'autrui; quand nous lisons un texte difficile ou écrit dans une langue étrangère, un intervalle appréciable sépare le mot de l'idée.

Il la suit lorsque nous trouvons nous-mêmes des pensées nouvelles : tout le monde sait que l'expression juste d'une idée ne se présente pas d'elle-même à l'esprit. On voit sans doute des esprits médiocres et confus se contenter de la première expression venue qui rend à peu près leur pensée, si inexacte ou si incomplète qu'elle soit. Mais les esprits fermes et précis ne sont pas si aisément satisfaits : ils essayent, rejettent, corrigent leurs formules, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé l'expression adéquate de leur pensée, et souvent n'arrivent pas à se satisfaire pleinement. Et lorsque, cherchant sans le trouver le nom d'une personne, nous nous rappelons son caractère, sa taille, sa profession, ne voit-on pas clairement l'antériorité de l'idée sur le mot? Les gens timides ont aussi des idées présentes à la conscience, mais ils n'en trouvent la formule que dans l'escalier.

Il va de soi d'ailleurs que, l'effort mental pouvant varier, l'intervalle qui sépare le mot et l'idée sera plus ou moins grand; l'idée s'offre presque en même temps que le mot si nous lisons un texte facile; le mot arrive presque en même temps que l'idée si nous ne voulons exprimer que des pensées banales. Ainsi s'explique l'apparente simultanéité de la parole et de la pensée.

Il faut enfin, ici encore, tenir compte de l'habitude; et non pas seulement de l'habitude de répéter telles ou telles formules déterminées, mais de l'habitude de chercher pour sa pensée une expression exacte. Cette habitude survit aux actes qui l'ont fait naître et se manifeste par des actes qui imitent les anciens, tout en s'en écartant. Ce qu'on croit improviser, on l'a préparé par des réflexions et des discours intérieurs. L'inspiration n'est que le terme d'une réflexion oubliée. « Plus on est jeune, moins on a les moyens d'être inspiré; plus on est jeune, moins la parole peut aider la pensée. »

Il suit de là que rien dans les opérations de l'esprit n'appartient en propre au langage : il vaut ce que vaut la pensée, et on ne trouve dans les mots que ce qu'on y a mis. C'est un point important, qui sera mis

encore en plus vive lumière dans le dernier chapitre, le plus remarquable, à notre sens, du livre de M. Egger.

Qu'est-ce d'abord que la pensée? L'auteur refuse de la considérer comme une entité mystérieuse qui serait cachée derrière les images qui l'expriment; la *pensée* pour lui, ce sont les *pensées*, et les pensées ne sont que des groupes d'images. Or la parole intérieure est à la fois une image et un signe; quel rapport y a-t-il entre l'image signe et les images signifiées, qui seules sont, à vrai dire, les pensées? Puis, pourquoi est-ce à l'image sonore, à l'exclusion des autres, qu'est dévolue la fonction d'être un signe?

Trois cas peuvent se présenter. Ou bien l'image signe fait elle-même partie intégrante du groupe signifié, par exemple si l'on désigne le cheval par un son imitant le hennissement : c'est l'onomatopée. Ou bien, faisant partie de ce groupe, elle n'en est pas un élément essentiel et constitutif; elle est un caractère accessoire, par exemple si l'on désigne par le mot *huppe* un oiseau qui est avant tout une forme gracieuse et un plumage brillant, surtout si l'on appelle *houppe* un objet fabriqué de main d'homme, qui ressemble à l'aigrette de l'oiseau : c'est la métaphore. Ou bien enfin elle ne présente aucune analogie avec le groupe signifié; elle lui est complètement étrangère et hétérogène; ainsi le son *cheval* ne ressemble en rien à l'être qu'il désigne : c'est le signe arbitraire.

Historiquement, on peut montrer que le langage passe naturellement par ces trois phases. Psychologiquement, il est aisé de voir que la troisième forme est la plus parfaite.

Les signes analogiques (onomatopée et métaphore) ont un grave défaut : chargés d'évoquer dans l'esprit l'idée qui est générale et enveloppe une multiplicité d'éléments, ils la particularisent ou la mutilent. Ils la particularisent si l'on considère l'idée au point de vue de l'extension; une image, quoi qu'on fasse, est toujours particulière; le hennissement que j'imite ne saurait être le hennissement en général; il n'est pas même une moyenne; il est nécessairement déterminé et particulier; il me fera penser à un cheval, non au cheval. Ils mutilent l'idée si on la considère au point de vue de la compréhension; en effet, par le fait de l'institution du signe, un élément qui n'est point par lui-même plus important que les autres prend une importance exagérée : il sort des rangs, se met en vue et, accaparant indûment l'attention, dérobe aux autres la part qui leur revient; le cheval ne sera plus qu'un être qui hennit, tandis qu'il doit être tout autre chose.

Ces inconvénients sont évités avec le langage *arbitraire*. Précisément parce qu'il est hétérogène aux qualités qu'il exprime, le mot arbitraire n'en favorise aucune : il les évoque toutes également; il est indifférent, impartial; il n'y a plus de privilèges. Son impartialité fait sa valeur, pour des raisons analogues à celles qui ont fait choisir la ville de Washington pour capitale des États-Unis. Outre ce caractère, qui constitue le signe parfait, l'impartialité, il faut signaler l'indépendance, qui est le carac-

tère essentiel du signe comme tel; entendons par là que le signe est l'image la plus saillante d'un groupe, qu'il s'en détache, le devance ou lui succède de peu dans la conscience, comme un éclaireur accompagne une armée. En des pages excellentes, M. Egger a analysé avec une rare précision les caractères du signe comme tel.

D'où vient maintenant que, parmi tant d'images, c'est l'image sonore qui est le signe par excellence? Il semble que l'image visuelle puisse mieux remplir cette fonction. Elle est d'ordinaire la plus saillante dans un groupe donné et présente par conséquent le caractère essentiel du signe, l'indépendance. Aussi est-elle un signe à l'origine, et, plus tard encore, elle conserve son importance. Les arts du dessin, même quand l'écriture est inventée, ont leur utilité; l'écriture phonétique est, en un sens, une déviation de l'écriture primitive, qui était idéographique. Encore aujourd'hui, les mots ne donnent pas des choses des idées suffisantes; il faut parler aux yeux en même temps qu'aux oreilles; c'est pourquoi on illustre les livres destinés aux enfants; c'est pourquoi on leur donne des leçons de choses.

Cependant l'image visuelle a été supplantée par l'image sonore : c'est que l'une est beaucoup moins facile que l'autre à représenter par des mouvements musculaires. Habitués à employer de préférence les sons quand nous voulons exprimer notre pensée à autrui, nous avons été naturellement amenés à nous servir d'images sonores pour nous exprimer à nous-mêmes notre propre pensée.

Indépendante du groupe dont elle fait partie, soustraite par l'attention dont elle est souvent l'objet, à l'influence déprimante de l'habitude négative, la parole intérieure conserve vis-à-vis des images qu'elle exprime une vivacité relative, et il se produit ce phénomène étrange que, le signe gardant toujours la même intensité, les choses signifiées s'effacent peu à peu, affleurent à peine à la conscience, deviennent presque inconscientes. La pensée *aveugle* ou *symbolique*, suivant l'expression de Leibnitz, que M. Egger oublie de citer, remplace les idées par les mots, ou du moins passe si rapidement d'une idée à une autre, qu'elle ne prend la peine d'en évoquer aucune complètement. Nous devons nous borner à signaler ici les pages très intéressantes où M. Egger a suivi cet évanouissement progressif des idées et a été amené à se prononcer sur la délicate question de l'inconscient.

De là résultent les avantages et les inconvénients du langage pour la pensée. Les avantages sont que la pensée est bien plus rapide, puisqu'elle n'a plus besoin de s'arrêter sur chaque idée; elle économise la conscience sans détriment pour l'esprit.

Les inconvénients sont qu'on peut se déshabituer, si l'on n'apporte une attention soutenue, de reconstituer ses idées, de s'assurer que des éléments étrangers ne s'y introduisent pas : de là les préjugés et la routine. De là aussi le fait que les linguistes ont appelé l'*usure des mots* et qu'on devrait bien plutôt appeler l'*usure des idées*.

On voit par là ce qu'il faut penser des mérites ordinairement attribués

au langage. On dit qu'il facilite le souvenir. C'est inexact, si l'on entend par là qu'il ait comme une vertu magique qui lui permette d'évoquer à son gré les idées. La vérité est qu'il est seulement un des éléments du souvenir; mais il en est le plus saillant, étant la première chose que la conscience aperçoive nettement; il annonce les autres éléments, et il semble en provoquer l'apparition.

On dit qu'il fixe les idées. Il faut s'entendre. Les lois de l'esprit ont formé et maintiennent les idées générales; mais le mot, s'il est impartial, assigne aux éléments de l'idée la discipline qu'ils doivent garder; il empêche les empiètements d'une image sur les autres. C'est dans la même mesure, et avec les mêmes réserves, qu'on peut dire qu'il est utile à la pensée discursive; il ne lui est pas indispensable.

Souvent, on a attribué aux mots une sorte de pouvoir absolu et de droit divin; l'organisation d'un gouvernement libre représente mieux les rapports des mots et de la pensée. Les mots sont comme ces délégués, ces mandataires auxquels est confiée l'administration des affaires publiques; ils semblent incarner la souveraineté populaire, mais ils n'ont en réalité qu'un semblant de pouvoir; « leur démission collective ne saurait entraîner la mort du corps social, mais seulement une crise politique passagère, sans danger sérieux pour une société dont les forces vives sont demeurées intactes. »

La théorie de la perception extérieure, celle de la reconnaissance, la définition du signe comme tel, la théorie de l'habitude positive, fort importante, mais dont l'exposition est trop disséminée à travers plusieurs chapitres, voilà les parties les plus remarquables du livre de M. Egger : ce sont celles où il semble perdre de vue la question très particulière qu'il s'est proposée. On pourrait être tenté de lui en faire un reproche et de remarquer que, s'il a rendu son sujet intéressant, c'est à la condition d'en sortir. Ce reproche ne serait pas fondé. Il est toujours permis à un auteur qui traite un point particulier, de le rattacher aux théories générales dont il dépend, et si en psychologie les théories les plus importantes ne sont pas encore établies de telle sorte qu'elles soient admises de tous sans conteste, qu'on puisse en parler sans les refaire et procéder par allusions, M. Egger pourrait répondre que ce n'est pas sa faute. Il faut bien qu'il expose *ex professo* ces théories, puisque personne avant lui ne s'est chargé de le faire, du moins d'une façon qui le satisfasse. Tout au plus serait-il permis de dire qu'il est fâcheux d'introduire ainsi de grandes questions dans un livre destiné à en élucider une moindre; qu'elles perdent à être vues de biais; que c'est leur faire tort d'en parler sans leur donner les développements qu'elles commandent; qu'elles méritent d'être traitées pour elles-mêmes et non par occasion, qu'à ce jeu enfin on risque d'être ou trop concis, ou obscur, ou incomplet, ou mal compris. Mais c'est là un inconvénient dont M. Egger a été la première victime; en plusieurs endroits, on s'aperçoit qu'il est mal à l'aise, enfermé dans les limites

d'un cadre trop étroit; on sent qu'il en a plus à dire qu'il n'en peut dire, et c'est à regret qu'il se contient. Enfin on aurait mauvaise grâce à se plaindre que M. Egger, promettant peu, ait donné beaucoup, et l'intérêt des pages dont nous parlons est assez grand pour qu'on fasse silence sur les réflexions que pourrait suggérer la manière dont il a cru devoir composer son livre.

Mais si M. Egger échappe à la critique pour avoir traité ces questions, les solutions qu'il en donne sont comme désignées d'avance à la critique. Comment s'arrêter aux détails des idées particulières, lorsque l'on se trouve en présence de doctrines où sont engagées les vérités fondamentales de la science? On accordera volontiers à l'auteur que la parole intérieure diffère de l'extérieure par les caractères qu'il a si soigneusement énumérés; on conviendra qu'elle présente des variétés vives et une forme calme, et on admirera la finesse ingénieuse, la précision et la sûreté avec lesquelles il les a analysées; on souscrira pleinement à cette doctrine que la parole intérieure est une image, et on sera même accommodant sur le terme *pseudo-sensation*. Mais on sera de moins bonne composition quand il s'agira de proclamer que le moi ne se connaît pas directement et expressément comme distinct du monde extérieur, qu'il n'a de lui-même une connaissance positive qu'en se retrouvant dans le passé, et enfin que les idées générales ne sont que des groupes d'images.

Nous n'avons pas du moi une conscience directe dans le présent : la conscience du moi dans le présent est toujours une privation; c'est l'absence de reconnaissance, quand ce n'est pas l'absence de perception externe : voilà l'idée principale qui domine les théories de notre auteur sur la perception extérieure et sur la mémoire. Cette définition négative ne nous paraît pas exacte.

Tout ce que nous pouvons accorder à M. Egger, c'est que, avant le jugement explicite par lequel nous déclarons que certaines choses sont extérieures, il y a un état vague de l'esprit qui ne se distingue pas encore des choses. Mais, précisément parce que cet état est vague et indéterminé, il ne saurait être identifié avec la conscience nette et précise que plus tard nous prenons de nous-mêmes; nous en sommes sortis, nous avons fait un pas en avant, nous avons acquis une notion nouvelle ou fait passer à l'acte une notion en puissance, quand nous disons : Ce sentiment, cette douleur sont en moi, et non dans les choses. Et la différence entre ce nouvel état et le précédent ne résulte pas uniquement de l'acte par lequel nous déclarons certains phénomènes extérieurs; car comment le jugement que nous portons sur ces derniers phénomènes modifierait-il à lui seul notre idée des phénomènes sur lesquels il ne porte pas? Avant ce jugement, les phénomènes miens n'étaient pas connus comme tels; comment le seraient-ils *ipso facto* après ce jugement, si nous n'en affirmons rien de nouveau? En réalité, il y a là aussi un acte spécial, un jugement direct, contemporain, si l'on veut, de la perception externe, mais distinct pour l'analyse,

et très positif. Il n'y a pas, si M. Egger le veut, deux jugements distincts, l'un pour poser le moi, l'autre pour poser le non-moi; il n'y a qu'un acte de l'esprit, un seul jugement dans lequel le moi et le non-moi se posent simultanément et d'une manière également positive. Il en est de même de tous les contraires ; ils sont enchaînés l'un à l'autre, comme disait Socrate. Conçoit-on que l'idée du multiple nous soit présente sans l'idée de l'un, ou l'idée de l'autre sans l'idée du même? Et dira-t-on que l'un n'est que la négation du multiple, le même, la négation de l'autre?

Pour expliquer la distinction que nous faisons entre le mien et le non-mien, M. Egger, on l'a vu, n'estime pas que l'étendue, attribuée par nous à certains phénomènes, refusée à d'autres, soit un critérium suffisant. A ce propos, il est amené à faire entre les sons et les perceptions visuelles ou tactiles une différence profonde, importante, non seulement pour la théorie qui nous occupe, mais pour la psychologie tout entière : car c'est d'elle que l'auteur s'autorisera pour appeler le son « un frère de l'âme ». Cependant cette distinction nous semble peu justifiée. L'unique raison invoquée est qu'il nous arrive de percevoir des sons sans les localiser avec précision. Mais autre chose est se représenter un objet comme situé dans une étendue déterminée, autre chose se le représenter comme situé dans une étendue quelconque, et l'une de ces choses peut manquer sans que l'autre fasse défaut. Ne nous arrive-t-il pas de ne pas localiser exactement et du premier coup une sensation visuelle? A ne consulter que l'observation, il semble bien que nous ne percevons et n'imaginons jamais un son sans lui attribuer une place quelconque. M. Egger en convient; mais il fait de cette attribution de l'étendue au son un acte ultérieur de l'esprit; le son serait étendu parce qu'il est extérieur, et non pas extérieur parce qu'il est étendu. Sans parler des graves réserves qu'on pourrait faire sur la distinction trop réaliste établie par M. Egger entre les cas où l'esprit aperçoit dans les phénomènes la forme de l'étendue et ceux où il la leur attribue, cette assertion nous semble fort arbitraire. Il est impossible psychologiquement d'imaginer un intervalle quelconque entre le moment où le son est perçu ou imaginé et celui où nous le situons dans l'étendue; il nous est donné comme soumis à la forme de l'étendue, aussi bien que toutes les autres sensations. Sans doute, logiquement, nous pouvons distinguer le son et sa place ; de l'idée du son on ne peut tirer analytiquement l'idée d'étendue ; mais ce n'est assurément pas ce que M. Egger, psychologue, a voulu dire. En fait, si nous n'imaginons pas une couleur sans étendue, nous n'imaginons pas davantage un son qui ne viendrait de nulle part et ne serait nulle part.

A défaut de l'attribution de l'étendue, la force des états, ou, s'ils sont faibles, leur association avec des états forts, surtout la suite, l'enchaînement logique des états, suffisent, d'après M. Egger, à distinguer le mien du non-mien; ce dernier caractère est, en fin de compte, seul essentiel. Personne ne contestera qu'il ait une grande importance dans

la vie psychique; mais, lorsqu'il s'agit d'expliquer une chose aussi primitive que la distinction du moi et du non-moi, est-il permis d'invoquer les lois de la logique? Le premier usage que fait l'esprit de cette *discrimination*, qui est, au dire des psychologues anglais, sa première faculté, n'est-il pas de se connaître lui-même et de se mettre à part des choses? Ne faut-il pas un moi pour appliquer les lois de la logique, au lieu que le moi se constitue par l'application de ces lois? et peut-on croire que le sens du logique, si l'on nous permet cette expression, s'éveille avant l'idée du moi? Lorsque Descartes et Leibnitz distinguaient la veille et le rêve par la liaison des perceptions, ils invoquaient le même caractère que signale à son tour, pour un autre objet, M. Egger; mais au moins ne l'invoquaient-ils que pour une pensée adulte, au moment où le moi est en pleine possession de lui-même et de ses moyens. Enfin, dût-on accorder à M. Egger ce point de sa doctrine, il conviendrait de le lui rappeler à lui-même lorsqu'il définit le moi ou l'âme « une pure succession ». Nous savons bien que, en employant cette expression, il veut surtout opposer les états successifs aux états étendus; néanmoins il nous paraît incorrect d'appeler le moi une pure succession, lorsque, pour le définir et le distinguer de son contraire, on a fait intervenir autre chose que la succession des états. La pure succession est indifférente à la suite logique; si donc on reconnaît dans le moi un principe qui, parmi les états successifs, fait un choix d'après certaines règles, certaines catégories supérieures (c'est bien ainsi d'ailleurs que l'entend notre auteur), c'est ce principe, ce sont ces catégories supérieures que la définition doit mettre en lumière; le moi est autre chose, et il est plus qu'une pure succession.

Des réserves analogues peuvent être faites au sujet de la théorie de la reconnaissance. Que la reconnaissance implique l'idée du moi, c'est ce qu'on enseigne partout; que l'idée du moi implique la reconnaissance, et qu'il ne puisse y avoir, faute de reconnaissance, une affirmation explicite du moi, c'est ce que M. Egger soutient; mais il ne nous semble pas qu'il le prouve. Un état actuel, une idée nouvelle ne peuvent-ils pas être attribués au moi dans le présent, sans que la reconnaissance intervienne à aucun degré? La mémoire y sera pour quelque chose, si l'on accorde à M. Egger, comme nous croyons qu'il faut le faire, que le présent réel est un passé récent; mais la reconnaissance, telle qu'il l'entend lui-même, suppose l'oubli et porte toujours sur un passé lointain. Il y a des états, et surtout des actes, que nous nous attribuons positivement à nous-mêmes dans le présent, au moins dans ce présent relatif qui est un passé récent : ces actes sont *reconnus* comme miens, bien qu'ils ne soient pas *reconnus* comme anciens. Il semble que M. Egger, dans ses efforts pour rapprocher l'idée du moi et l'idée de la durée, non pas sans doute au point de les identifier, mais au moins pour les river l'une à l'autre par une association inséparable, ait méconnu ce qu'il y a de spécifique et d'irréductible dans la notion

du moi; et dans sa construction, très ingénieuse et très systématique, il y a, selon nous, quelque chose d'artificiel.

La théorie des idées générales, telle que l'entend M. Egger, soulève à son tour des difficultés. L'auteur admet avec Aristote qu'on ne pense pas sans image, et ce n'est pas cela que nous lui reprochons; mais la question est de savoir s'il n'y a dans l'esprit que des images juxtaposées et paraissant ensemble, sans que l'esprit se les représente comme formant un tout, ou si le lien qui les unit, la forme qui les enveloppe est quelque chose pour la pensée. M. Egger semble bien être de cette dernière opinion quand il oppose le langage à la pensée; la fonction du signe impartial est, selon lui, de représenter ce tout défini que forment les images présentes à la conscience; il correspond à l'unité de ce groupe, et cette unité existe pour l'esprit en dehors du nom, puisque la pensée est indépendante du langage et peut à la rigueur s'exercer sans lui, même quand elle est discursive. Cependant, lorsque, au début de son dernier chapitre, l'auteur définit la pensée, cet élément formel n'est nulle part mentionné. Sauf quelques passages, trop peu explicites, relatifs à la *loi de l'essence ou de l'analogie*, il n'est question que d'images rapprochées les unes des autres; M. Egger parle comme un pur empirique. Sa théorie ressemble singulièrement à celle de Stuart Mill; on ne voit pas bien en quoi elle diffère du nominalisme mitigé du philosophe anglais. En effet, si le lien qui unit les images n'est pas posé dans la conscience comme objet distinct, s'il n'est pas pensé, si l'analyse psychologique ne découvre que des images concrètes, il est difficile de comprendre comment l'idée existerait autrement que dans et par le nom, auquel les images sont associés; si l'unité n'est pas expressément dans l'esprit, elle ne peut être que dans le nom. Ainsi M. Egger, avec une indécision qui ne lui est pas habituelle, parle tantôt le langage d'un conceptualiste, tantôt le langage d'un nominaliste.

Dira-t-il qu'il fait œuvre de psychologue, non de logicien ou de métaphysicien; qu'il n'a pas à s'occuper des formes de la pensée, parce qu'elles ne sont pas des phénomènes observables et ne laissent pas aux groupes qu'elles ont formés une marque empirique? Pourtant, il n'est pas tellement psychologue qu'il ne lui arrive, en cet endroit même, de se prononcer sur la nature des idées considérées comme des entités mystérieuses, cachées sous les phénomènes, ce qui est une question de logique ou de métaphysique. Mais, même comme psychologue, a-t-il le droit de définir l'idée générale sans tenir compte de l'élément formel sans lequel il n'y a point d'idée générale? A-t-il le droit surtout de considérer l'idée comme un *tout*, sans tenir compte de ce qui en fait un tout? Si cet élément existe, il ne faut pas l'omettre, alors qu'on se flatte de décrire exactement ce qui est; s'il n'existe pas, il ne faudra pas en parler plus tard comme si on l'avait reconnu. D'ailleurs, il ne faut pas abuser des divisions entre les sciences; ici surtout, la psychologie et la logique se touchent. M. Egger sans doute n'est pas exclusivement psychologue; il doit être logicien à ses heures, et si

M. Egger psychologue, analysant les concepts, n'y trouve que des images, nous serions curieux de savoir comment M. Egger logicien peut s'y prendre pour constituer une théorie du jugement ou du raisonnement; sa seule ressource sera vraisemblablement de reconnaître qu'il y a sur ce point une lacune dans sa psychologie.

Ce compte rendu serait incomplet si, après avoir indiqué les mérites de cet ouvrage, qui sont de premier ordre, et signalé les défauts que nous avons cru y rencontrer, nous ne disions quelques mots du style remarquable dans lequel il est écrit. Par une réaction excessive contre les pompeuses déclamations à la mode autrefois, plusieurs de nos contemporains font profession de dédaigner la forme littéraire; ils se contentent de donner à leur pensée la première expression qui se présente, et ils croient faire beaucoup pour leurs lecteurs en publiant leurs notes telles qu'ils les ont prises en courant; c'est fine ironie de leur part quand ils louent le style d'un philosophe. Il ne semble pourtant pas qu'il soit indigne d'un philosophe, au moins quand il n'exprime pas des idées banales, de faire effort pour donner à chacune de ses idées la forme la plus précise et la plus exacte, pour dire simplement et sobrement, avec justesse toujours, avec force s'il le peut, ce qu'il veut dire, et cela sans dédaigner les comparaisons et les exemples que l'imagination met au service de la raison. Il est vrai que c'est un travail difficile, qui n'est pas à la portée de tout le monde et qu'il est plus aisé de railler que d'accomplir. Ce rare mérite de forme, le livre de M. Egger le présente au plus haut degré; et c'est ce qui achève d'en faire une œuvre très distinguée et très personnelle.

VICTOR BROCHARD.

Mme Clémence Royer. LE BIEN ET LA LOI MORALE; ÉTHIQUE ET TÉLÉOLOGIE. Paris, Guillaumin et Cie. 1881.

Ce livre nouveau, d'un auteur déjà connu par de nombreux et importants travaux, nous paraît digne d'une sérieuse attention. Il est, selon nous, l'expression la plus nette et la plus hardie de l'évolutionisme en morale. Il dépasse même les conclusions auxquelles aboutit H. Spencer dans son ouvrage intitulé *The data of Ethics*, car il embrasse dans une vaste synthèse la totalité des êtres, organiques et inorganiques. Cela seul suffirait à mettre hors de doute l'originalité du livre de Mme Royer, alors même qu'elle n'eût pas pris soin de nous rappeler dans sa préface que, sur tous les points essentiels où elle se trouve d'accord avec lui, elle avait devancé le philosophe anglais.

L'éthique et la téléologie (c'est tout un), se déduit pour Mme Royer d'une ontologie qu'elle proclame *absolument nouvelle* et qu'elle appelle le substantialisme. Cette doctrine ontologique doit mettre fin à l'éternel antagonisme qui divise spiritualistes et matérialistes; elle conciliera leurs prétentions exclusives, en montrant « l'unité et l'identité de nature et de principe de l'esprit, de la force et de la matière, phénomènes dif-

férents, mais non pas opposés, d'un seul et même *noumène*, constituant l'étoffe de l'univers. » Ce noumène d'ailleurs n'est pas un, mais plusieurs; Mme Royer pose comme un postulat, impliqué par les données les moins contestables de la science moderne, l'existence d'un nombre indéfini d'atomes : chacun est un « centre de force répulsive indéfiniment expansible en tous sens »; dans son expansion, il rencontre d'autres éléments semblables qui lui limitent l'espace et lui donnent une forme polyédrique quelconque pouvant toujours s'inscrire dans une sphère d'un rayon également quelconque. Tous ces polyèdres sont ainsi nécessairement en contact réciproque, et les plans de contact, toujours mobiles et vibrants, sont à la fois le lieu et l'organe de la sensation élémentaire. Refoulé en quelque sorte sur lui-même, l'atome prend conscience de son être et, plus confusément, de la totalité des autres atomes; par suite, il possédera la notion *précise* et *définie* de l'espace qu'il occupe, et la notion indéterminée de celui qu'il n'occupe pas; enfin, comme il est éternellement mû dans cet espace sans limite, il connaîtra l'éternité du temps. Les conditions premières de l'entendement, les notions dites *à priori*, sont ainsi données dans la conscience que l'atome prend de son existence par son contact avec les autres.

Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, et nous aurions peut-être mauvaise grâce à la trop presser. Mais elle est fondamentale dans le système moral de l'auteur, et comment s'empêcher d'avouer qu'elle est tout au moins étrange et fort invraisemblable? J'admettrais à la rigueur l'atomisme, bien qu'il me paraisse déjà téméraire de spéculer sur ce que peut être la matière *en soi ;* mais encore faudrait-il que cet atomisme ne heurtât pas trop violemment les habitudes de penser auxquelles nous a façonnés la science moderne. Parlez donc à un physicien, à un chimiste, d'atomes ayant la notion *précise* et *définie* de l'espace et du temps ; d'atomes ayant d'eux-mêmes une conscience éternelle, et non seulement une conscience psychique, mais une conscience morale, auprès de laquelle la nôtre n'est jusqu'ici que « ténèbres, illusions, préjugés traditionnels de caste ou de nation » ! Il est vrai que si l'atome est bien heureux et omniscient, c'est sans le savoir; il n'est pour ainsi dire que sensation élémentaire; il ne réfléchit ni ne raisonne ; il est un minimum de conscience. Nous ne sommes pas de ceux que scandalisent les nouveautés philosophiques, même les plus risquées nous sommes plein de respectueuse sympathie pour toute tentatives incère de résoudre le problème, peut-être insoluble, de la nature absolue de l'être ; qu'on nous permette toutefois de faire nos réserves sur une théorie qui ne saurait encore invoquer en sa faveur ni le témoignage des sciences positives, ni même les probabilités d'une légitime induction.

Quoi qu'il en soit, cette hypothèse est nécessaire, selon Mme Royer, si l'on veut parvenir à déterminer scientifiquement le bien absolu ou le bien de l'univers. En effet, la conscience et la sensibilité pénétrant jusque dans les couches les plus profondes du monde inorganique, il y

a un bien des atomes eux-mêmes, à la condition que, pour chacun d'eux, la somme de jouissance j multipliée par l'intensité i de cette jouissance surpasse, si peu que ce soit, la somme de souffrance s multipliée par l'intensité i de cette souffrance. On a donc, pour la somme totale du bien ou du bonheur de chaque individu sensible, une certaine quantité a, représentée par cette équation :

$$a = (ji - si).$$

Il est clair que a sera une quantité positive b ou négative m, selon que j sera plus ou moins grand que s, i étant toujours égal dans les deux termes + et —, de l'expression, bien qu'il varie dans chaque cas particulier.

Si l'on suppose connue la différence, + ou —, de ces deux termes pour chaque unité de conscience sensible, et le nombre N de ces unités, on aura pour le bien absolu de l'univers B :

$$B = (b' - m'),$$

b' représentant la somme de toutes les différences positives b, moins la somme m' de toutes les différences négatives m.

On peut admettre comme évident que le nombre N des êtres conscients sensibles coexistant dans l'espace infini est indéfini. De plus, si chacun d'eux est fini quant à la durée, la succession de ce nombre indéfini coexistant dans l'espace est infinie, ou bien leur durée est infinie, si chacun d'eux est éternel.

« Le bien absolu B, pour une succession infinie, dans le temps T, d'un nombre indéfini d'êtres, finis en durée, coexistants dans l'espace, sera donc représenté par le bien individuel d'un nombre indéfini d'êtres, multiplié par le temps infini, soit :

$$bNT = B.$$

« Dans le cas où N représente un nombre indéfini d'êtres éternels, ce n'est plus le nombre N qui est multiplié par le temps infini T ; c'est, pour chacun d'eux, la différence, en plus b, ou en moins m, de leurs jouissances ji, ou de leurs souffrances si ; soit :

$$bT \times N = B.$$

« On voit que les deux résultats sont égaux.

« Du reste, les deux hypothèses peuvent être vraies et sont toutes deux réalisées, l'une par le monde inorganique, l'autre par le monde organique. »

Toute la question est maintenant de savoir si, tout compensé, pour la totalité des êtres ou pour chacun d'eux, la somme de jouissance l'emporte sur celle de la souffrance. Un monde où ji serait pour chaque être plus petit que si donnerait manifestement raison au pessimisme

de Schopenhaner et de Hartmann. — Un monde où, pour quelques unités de conscience, ji serait beaucoup plus grand que si, tandis que pour toutes les autres la somme de souffrance dépasserait considérablement la somme de jouissance, de telle sorte cependant qu'il y eût pour l'ensemble équilibre et que $(b' - m')$ fût égal à zéro, serait encore un monde mauvais, car non seulement il n'y aurait aucun bien absolu dans l'univers, mais notre sentiment de justice et d'égalité serait cruellement blessé.

Le monde ne saurait être absolument parfait, puisque le mal existe. Pour qu'il fût le meilleur possible, il faudrait que toutes les différences individuelle $(ji - si)$ fussent égales et positives, et plus, dans ce cas, elles seraient grandes, plus le monde se rapprocherait de la perfection absolue.

Or, dit Mme Royer, « cet idéal est réalisable et sûrement réalisé si, au lieu d'un nombre indéfini d'êtres finis en durée, multipliés indéfiniment dans l'infini du temps, il coexiste, dans l'infini de l'espace, un nombre indéfini d'êtres coéternels, incréés, pour lesquels, dans la durée infinie, toutes les chances de jouir ou de souffrir de toutes les façons possibles se compenseront nécessairement, dans une résultante positive égale pour tous, bien que formée d'éléments temporaires toujours variables en plus ou en moins ».

Cette hypothèse, pour l'auteur, est la vraie ; il ne nous a pas paru qu'elle ait été, dans le cours de l'ouvrage, l'objet d'une démonstration suffisante ; mais, si on l'accepte, il est clair que, quelque petite que l'on suppose cette résultante positive individuelle b'', la somme totale du bien absolu sera positive, et l'on aura :

$$b''NT = B.$$

T est une quantité infinie, N une quantité indéfinie ; on peut donc dire que la somme totale du bien absolu est presque égale à la seconde puissance de l'infini, car elle est le produit d'une quantité finie par l'indéfini, multiplié par l'infini.

Mais ce n'est pas tout. Nous sommes partis de l'hypothèse d'un nombre indéfini d'êtres tous semblables, doués d'un minimum de sensibilité, par suite, d'un minimum de besoins. C'est là le monde inorganique. Mais au-dessus s'élève le monde des êtres organisés, c'est-à-dire un nombre indéterminé d'êtres tous différents, disposés selon un ordre hiérarchiques permettant de multiplier les rangs superposés de l'existence. De là la possibilité, pour chacun d'eux, de jouissances de plus en plus intenses et variées selon le degré de complexité et de perfection auquel l'évolution les a déjà conduits.

Les formules précédentes étaient donc incomplètes, parce qu'elles négligeaient ce nouveau facteur, la variété des formes de l'existence. Soit V cette variété : la formule du bien devient ainsi :

$$b''V \times NV \times T = B.$$

Ce qui veut dire que la somme du bien s'accroît comme le carré de la variation morphologique, soit :

$$b''NTV^2 = B.$$

Et si l'on admet en outre que ces êtres organiques, hiérarchiquement superposés, sont eux-mêmes formés d'atomes en nombre indéfini conservant, avec le sentiment de leur individualité, un minimum indestructible et éternel de jouissance, la somme totale du bien absolu est dans le monde aussi grande que possible. En effet, en donnant à V une valeur indéfinie, le bien de l'univers est représenté par cette formule :

$$b''NTV^2 = x\Omega \times \infty^3.$$

Ω désigne pour l'auteur l'indéfini, distinct de l'infini ∞.

Tel est l'ordre de choses qui tend de plus en plus à se réaliser.

Que sont maintenant le bien moral et la loi morale ?

« Le bien moral pour chaque être conscient, en particulier, consisterait à coopérer d'intention et de volonté, ou instinctivement, en vertu d'une loi de sa nature, à cet ordre général, à ce bien universel absolu, consistant dans la multiplication indéfinie de l'existence, de ses formes diverses, et de leurs jouissances individuelles comme variété et intensité, soustraction faite de leur part de souffrance. Au-dessus de la grande collectivité atomique de l'univers s'étagent ainsi les collectivités secondaires, telles que les mondes planétaires, leurs grandes subdivisions inorganiques ou organiques, puis les espèces, les races, les nations, les familles, les individus, pour lesquels, chacun dans sa sphère d'action, la loi morale reste identique en sa règle fondamentale, en son principe objectif, seul véritable critère de toutes les moralités individuelles et spécifiques. En somme, c'est l'intérêt du plus grand nombre ou la plus grande résultante des intérêts qui fait loi. »

Nous avons tenu à suivre, pour ainsi dire pas à pas, ce chapitre, le plus intéressant, le plus original, à coup sûr, de tout l'ouvrage. Le calcul que Bentham proposait d'appliquer à la détermination de la valeur des plaisirs et des peines reçoit ici l'extension la plus hardie, puisqu'il embrasse dans ses formules la totalité des êtres, en leurs variations infinies, dans l'immensité de l'espace et de la durée. Nous sommes heureux de rendre justice à la nouveauté d'une pareille tentative. Nous sera-t-il permis de nous demander si nous ne sommes pas dupe de quelque prestige ? Est-il donc si facile de mesurer, même avec un semblant d'exactitude, l'intensité relative des jouissances et des souffrances, et de décider si, tout compensé, pour une vie d'homme, par exemple, il y a excédant d'un côté ou de l'autre ? En tout cas, chacun de nous devrait, pour apprécier à ce point de vue sa propre existence, attendre la dernière seconde de sa dernière heure, et je doute qu'à ce moment il soit bien en état de prononcer. Et quelles difficultés plus grandes s'il s'agit, non plus de nous-mêmes, mais des autres hommes, mais des animaux, des végétaux, des molécules, des atomes, car la

formule doit exprimer le bonheur de tous les êtres, y compris le nombre indéfini des consciences élémentaires ! J'ajoute que Mme Royer ne paraît pas tenir suffisamment compte de la *qualité* des plaisirs et des peines ; qui dira si la joie que donne la vérité conquise est plus ou moins intense que la jouissance qu'on éprouve à manger quand on a faim ? — On a souvent montré, et ce n'est pas ici le lieu de le faire à nouveau, que le calcul utilitaire est illusoire, en ce que les sensations agréables ou pénibles ne sont ni rigoureusement mesurables ni comparables entre elles. Il faudra se contenter d'approximations fort grossières, telles que les donne la vulgaire expérience, et alors l'appareil des formules algébriques n'a plus d'objet.

Il va sans dire que, pour Mme Royer, il ne saurait être question d'une persistance quelconque de la conscience individuelle après la mort. Ce que nous appelons la personnalité n'est au fond que la sensation de l'unité organique : elle s'est formée lentement dans la série indéfinie des générations antérieures ; développée par la sélection, elle s'est conservée et transmise par l'hérédité. Elle s'évanouit entièrement quand se séparent les atomes ou consciences élémentaires dont elle est la résultante. — C'est là un des points les moins explicables de la doctrine évolutionniste : l'œuvre la plus achevée que produise le concours aveugle des forces naturelles, la personne humaine, est en même temps la plus fragile et la plus éphémère ; tout compte fait, elle a vraiment moins de prix que l'atome, qui lui du moins est pour l'éternité en possession de son obscure conscience. Aussi cette immortalité, dont la personne doit s'interdire l'espoir, elle la retrouvera dans l'éternité de ses éléments constituants. La compensation paraît plus que suffisante à Mme Royer. A ceux que pourrait attrister l'anéantissement trop certain du *moi* après cette vie, elle promet, en manière de consolation, « la quiétude indifférente du repos inorganique », « la douce uniformité des sensations élémentaires ». « Si, dit-elle, il pouvait exister un état qui, au bien-être et à la quiétude physique de l'être purement végétatif, joindrait une conscience de l'être, nette et définie, mais en quelque sorte tout intellectuelle, un tel état serait le plus désirable de tous. Or il semble que, si l'atome matériel élémentaire est conscient, cet état de conscience doit être le sien... Si tel est en réalité l'état de conscience de l'être élémentaire, il faut reconnaître que c'est un état heureux, pouvant alterner agréablement avec les agitations passionnelles de l'état organique ; comme l'état de sommeil alterne avec l'état de veille pour les êtres vivants supérieurs, dont les activités surexcitées ne semblent pouvoir se passer de ces accalmies périodiques, dont le plaisir le plus vif fait sentir le besoin au moins autant que la douleur la plus intense. » — Ne sommes-nous pas ici en plein *nirvâna* bouddhique ?

Un dernier point important reste à examiner : quelle est, pour l'espèce humaine en particulier, la loi morale ? C'est d'abord et avant tout l'obligation de faire prédominer l'intérêt spécifique sur l'intérêt égoïste ;

c'est aussi l'obligation de protéger et de régler, sur la planète dont elle est de plus en plus maîtresse, le développement de la vie organique d'après la formule du bien absolu de l'univers. Mais, de ces deux tâches, la plus urgente est évidemment celle qui consiste pour chacun à mettre en harmonie ses tendances au bonheur individuel avec les exigences du bien commun de l'humanité. — Actuellement, cette harmonie n'est réalisable, pour la plupart des hommes, qu'au prix d'efforts qui impliquent presque toujours le sacrifice plus ou moins complet de leur bonheur égoïste. C'est que les sentiments de sympathie, de fraternité universelle sont encore trop peu développés pour que leur satisfaction procure à l'agent moral une somme de plaisir égale ou supérieure à celle des jouissances qu'il trouve dans son bien-être personnel ou dans celui de sa famille. De là une antinomie que le progrès de la civisation fera peu à peu disparaître. Le bien des autres hommes deviendra pour chacun un besoin au même degré et au même titre que son bien propre. L'instinct social, développé par l'éducation, devenu lentement organique par l'hérédité, sera dans l'humanité de l'avenir aussi puissant que l'instinct égoïste ou l'instinct familial. Dans l'échelle des espèces vivantes, il semble que l'espèce humaine seule soit appelée à réaliser cet idéal : Mme Royer estime cependant qu'à ce point de vue la moralité des fourmis ne le cède guère à la nôtre.

Mais n'est-il pas vrai que, par la civilisation même, les besoins croissent plus rapidement que ne se multiplient les moyens de les satisfaire ? que, par suite, l'accoissement de souffrance résulte nécessairement de la supériorité même de la culture ? Oui sans doute, et le spectacle de nos grandes sociétés contemporaines ne le prouve que trop. Cette nouvelle antinomie, c'est encore l'avenir qui se chargera de la résoudre. Il faut pour cela que « l'espèce, ayant atteint son plein développement organique et le plus haut degré de son évolution, arrive à l'équilibre entre ses besoins et la possibilité de les satisfaire, c'est-à-dire au bonheur spécifique. Alors, ses instincts étant exactement corrélatifs à ses conditions de vie, elle peut et doit cesser de varier, jusqu'à ce que les conditions de vie, variant elles-mêmes, lui imposent le devoir de nouveaux changements et de nouveaux progrès, sans lesquels elle entrerait en décadence. »

Nous voilà bien près des formules avec lesquelles nous a familiarisés M. Herbert Spencer. Partie, avant lui, des mêmes principes, Mme Royer pouvait difficilement arriver, en morale, à des conclusions bien différentes. Ce rapprochement suffit d'ailleurs, sans qu'il soit besoin d'insister davantage, pour faire ressortir le sérieux mérite du livre parfois profond, presque toujours *suggestif*, de Mme Royer. Y.

Colonel Gabriel Salvador. — J. SALVADOR, SA VIE, SES ŒUVRES ET SES CRITIQUES. 1 vol. in-12. Calmann Lévy. 1881.

Joseph Salvador a été l'un des premiers et des plus hardis initiateurs

de la critique religieuse au XIXe siècle. Dès 1822, « il portait, comme le dit M. Renan, de nouvelles et bien audacieuses clartés sur les origines de la religion. » Dans ses livres : *Histoire des institutions de Moïse, Jésus-Christ et sa doctrine, La domination romaine en Judée, Paris, Rome, Jérusalem*, il étudie successivement l'ancienne foi et la nouvelle, et essaye de démêler leurs caractères et leur destinée. Esprit sincèrement religieux, adversaire convaincu et loyal de l'Eglise chrétienne, israélite tolérant et libéral, il entrevoit, à la suite de la crise actuelle, une large et profonde rénovation religieuse, réunissant en une synthèse nouvelle le déisme de la Révolution française et la Loi d'Israël. Il y a là des idées fécondes et des vues très hautes ; il valait la peine d'en revendiquer le mérite pour leur auteur. C'est ce que M. le colonel Gabriel Salvador, son neveu, a fait dans un livre récent. Cet ouvrage, où l'écrivain s'efface presque constamment, expose le plus souvent à l'aide de citations et avec une conscience méticuleuse les théories de J. Salvador et les jugements de toute sorte qu'elles ont provoqués. L'intention est excellente; c'est à la fois un hommage et un service rendus à la mémoire d'un esprit fort remarquable. Tel qu'il, est le livre est profitable et suggestif; il y a beaucoup à y apprendre. Pour l'intérêt de la lecture, il aurait gagné sans doute à être plus serré et moins chargé de citations (il arrive qu'on perd de vue Salvador en lisant des pages de MM. Renan ou Havet). Le style, un peu solennel, est aussi trop souvent encombré de périphrases, d'incidentes et de digressions.

C.

Edmund Gurney. — THE POWER OF SOUND (Londres, Smith Elder and Co).

Ce beau livre, de 560 pages, est un véritable traité d'esthétique musicale, où M. Gurney a réuni et mis en ordre les idées qu'il avait eu occasion de publier dans différentes revues anglaises, notamment la *Fortnightly Review* et le *Mind*. L'auteur s'est proposé d'analyser les éléments généraux de la structure des œuvres musicales, d'étudier la nature, l'origine, la diversité des effets qu'elles produisent, et cela de façon à rester constamment à la portée des personnes qui n'auraient point sur ce sujet des connaissances techniques spéciales. De ces recherches, il s'efforce de déduire nettement la position que la musique occupe par rapport aux autres arts, l'influence qu'elle exerce sur les individus et les foules. M. Gurney, qui est bien de son temps et de son pays, n'a pu remplir cet intéressant programme qu'en s'appuyant sur les propriétés physiologiques des sens, démontrées par de nombreux exemples, et en analysant de très près les perceptions qui en dérivent. C'est même là ce qui donne un très vif intérêt à son livre; on commence à être quelque peu las de ces méthodes esthétiques qui ne reposent que sur quelques vagues formules générales, comme le fameux principe de

« l'unité dans la variété », etc., et l'on éprouve une véritable jouissance à marcher enfin sur un terrain relativement solide. Je ne dis pas que, au moins pour nous autres Français, le procédé quelque peu minutieux et subtil de M. Gurney, cette accumulation « à l'anglaise » d'une foule innombrable de petits faits, de preuves, d'observations de détail, n'entraîne point à la longue une certaine fatigue. L'auteur arrive à la vérité par une sorte d'escalier tournant qu'il monte pas à pas, comme ses compatriotes à l'assaut de la tour Malakoff, sans jamais accélérer ni ralentir son allure. On ne serait pas fâché de rencontrer, de temps à autre, des paliers où il serait possible de souffler un instant, d'embrasser d'un coup d'œil le chemin parcouru avant de se remettre en route. Mais ceci est une question de pure forme, qui n'altère en rien la solidité du travail et l'intérêt des résultats.

On peut résumer à peu près comme il suit l'ouvrage de M. Gurney :

L'auteur commence par étudier les propriétés et les impressions des deux sens supérieurs, c'est-à-dire de la vue et de l'ouïe. Il constate qu'à mesure que les sensations acquièrent, par la possession d'organes spéciaux, un degré de différenciation plus élevé, elles fournissent à l'esprit des éléments plus divers et donnent lieu à des jouissances et à des souffrances plus variées. Il n'y a pas plusieurs manières de concevoir l'impression d'une brûlure, ou de souffrir de la faim, d'éprouver du plaisir à satisfaire son appétit. Avec le sens spécial du goût au contraire, nous voyons aussitôt se manifester des différences entre les races et les individus. Chose curieuse, et qui méritait bien d'être remarquée, surtout par rapport aux idées communément reçues aujourd'hui, les sensations de la vue et de l'ouïe, les seules sur lesquelles il nous soit donné d'asseoir des constructions esthétiques, apportent en elles-mêmes un élément de plaisir ou de souffrance physique beaucoup moindre que les autres. La douleur physique que peut éprouver l'œil à l'aspect d'une couleur trop crue, ou l'oreille frappée d'un son perçant et criard, est infiniment moindre que celle que nous fera ressentir une coupure ou une brûlure. De même, il n'est ni couleur ni timbre qui nous cause une sensation aussi agréable en elle-même que celles que procurent le parfum d'une rose ou, pour un gastronome, l'odeur d'une dinde truffée.

Cette observation est très importante, en ce qu'elle établit, dès l'abord, le caractère essentiellement moral, ou, si l'on veut, mental des jouissances esthétiques, et en ce qu'elle écarte du premier coup les explications par trop matérialistes exclusivement fondées sur les rapports de la fatigue et de l'excitation. Ces deux éléments jouent, dans l'art, plutôt le rôle de *conditions* que celui de *causes*. Mais n'anticipons pas.

Le caractère vraiment distinctif des deux sens supérieurs, c'est, d'après M. Gurney, la faculté qui leur est départie de réunir les impressions reçues par l'œil et l'oreille, et de les *combiner* en groupes distincts, en d'autres termes, d'avoir la perception de la *forme;* quant à la couleur, cette nature de sensation leur est commune avec les

autres sens. Suivant M. Gurney, la couleur, en effet, représente simplement une impression sensorielle. C'est le caractère générique commun à toutes les sensations visuelles, comme l'odeur est le caractère commun à toutes les sensations olfactives.

Une autre particularité intéressante de l'ouïe et de la vue, c'est la faculté de rendre sensible un nombre considérable de différences dans les impressions qu'elles reçoivent. Ces différences peuvent se grouper sous deux chefs principaux : le premier groupe comprenant la distinction du caractère *individuel* de la sensation (qualité, quantité), le second, la distinction de leur position dans le temps et dans l'espace. Entre elles, la vue et l'ouïe présentent une différence essentielle à noter : c'est que l'œil fait un usage constant, habituel de ces facultés de recueillir les impressions les plus diverses, puis de les grouper en séries, tandis que, pour l'oreille, cette double opération, tout à fait accidentelle, ne s'exécute jamais qu'à l'occasion des phénomènes musicaux.

Avant de poursuivre plus loin cette analyse, il nous sera permis de demander si M. Gurney n'est pas un peu injuste envers le sens du toucher. L'aveugle-né, comme nous, a la faculté de former des groupes de sensations diverses, d'en distinguer les différences et les nuances. Comme nous, il range tous les objets en catégories, en classes distinctes, et sa classification concorde avec la nôtre, comme le prouve l'identité du langage, sauf bien entendu en ce qui concerne les parties de l'univers inaccessibles à ses sens. De cette concordance, il semble résulter que le sens du toucher possède, sinon au même degré, au moins d'une façon incontestable, les deux caractères que M. Gurney assigne aux sens supérieurs comme un privilège spécial. Il n'est donc pas absolument équitable de lui refuser tout pouvoir esthétique, bien que, pour d'autres raisons, ce pouvoir soit certainement très inférieur à ceux de la vue et de l'ouïe.

Passons maintenant à un chapitre très important, où M. Gurney cherche à déterminer les éléments dont se compose une œuvre d'art, tâche infiniment ingrate et désagréable, comme il le dit fort bien, quand on a le parti pris d'éviter les banalités, les lieux communs ordinaires.

L'œuvre d'art est faite par l'homme. Elle implique plus que le simple arrangement d'objets matériels, beaux par eux-mêmes. Ce serait toujours, d'après M. Gurney, un abus de langage que de donner la qualification d'œuvre d'art à l'œuvre d'un chorégraphiste ou d'un dessinateur de jardins. Ici, je ferai encore une réserve : j'admets parfaitement que, dans l'œuvre d'art, il doive y avoir plus qu'un simple arrangement, mais je ne comprends pas bien pourquoi le chorégraphiste ou le dessinateur de jardins seraient exclus du temple, lorsque de la combinaison des poses ou des mouvements, de la disposition des allées et des mouvements de terrain, ils parviennent à tirer quelque chose d'émouvant qui exerce sur l'âme une influence incontestable. Il me paraît évident, par exemple, que Lenôtre, en disposant le panorama du parc de Versailles de façon à procurer au spectateur une impression de gran-

deur et de majesté, fait œuvre d'art au même titre, je ne dis pas au même degré, que Poussin ou Claude peignant des paysages historiques dont ils choisissent eux-mêmes les éléments sous l'empire d'une idée déterminée.

M. Gurney veut ensuite que l'œuvre d'art soit conçue en dehors de toute préoccupation autre que de celle de fournir une impression esthétique. En un mot, pour lui, l'art doit être désintéressé de toute idée utilitaire ou même morale ; il ne fait pas partie de l'outillage usuel de la vie (*not part of the machinery of life*). L'art cherche, non pas à adapter à nos besoins les objets qui nous environnent, mais à nous ouvrir de nouvelles voies dans les activités idéales.

M. Gurney attache aussi, à l'œuvre d'art, une idée de permanence qui lui fait bannir du sanctuaire l'art de l'orateur, de l'artiste, du chanteur, du danseur. A mon sens, c'est là encore une idée peu admissible; la chose signifiée est indépendante du signe, et il me semble que les poésies homériques, chantées par des rapsodes ou les improvisations des bardes écossais n'empruntent rien de leur valeur esthétique à l'existence de l'écriture.

L'auteur anglais me paraît, au contraire, très heureusement inspiré, lorsque, après avoir montré les analogies profondes qui existent entre une œuvre d'art et un organisme vivant, il arrive à conclure que le véritable caractère de l'art, c'est la perception de la forme obtenue *directement* par les sens. Là réside en effet la véritable différence qui sépare les productions de la pensée pure, démonstrations, réflexions, etc., des activités mentales qui rentrent dans le domaine de l'esthétique. La sensation prend une part directe, active en quelque sorte dans l'action exercée sur l'âme des spectateurs ou auditeurs. Pour les arts qui s'adressent à l'oreille, la forme, c'est, en musique, l'arrangement et la combinaison des sens; en poésie, le rythme, c'est-à-dire la distribution des sens dans la durée.

Nous arrivons ensuite à une classification des beaux-arts. M. Gurney les répartit entre deux catégories principales : la première, qu'il appelle celle des *arts de représentation* et où l'œuvre décrit un objet extérieur déterminé, le sujet (*subject-matter*) ; elle comprend la poésie, la sculpture, la peinture. La seconde est celle des *arts de présentation*, qui sont l'architecture et la musique. Le sujet, c'est, pour la première catégorie, la combinaison de formes visuelles de différentes sortes, et, pour la seconde, l'arrangement de formes *auditives*, c'est-à-dire de séries de sons tout à fait indépendants des phénomènes externes et des utilités objectives, n'existant pas en dehors de l'art. J'avoue que le sens du mot *présentation* n'est pas ici parfaitement clair pour moi ; mais on comprend toute la difficulté d'exprimer les propriétés de ces impressions tout internes, au moyen de mots qui correspondent, pour la plupart, à des réalités extérieures.

Après ces prolégomènes généraux, M. Gurney arrive à l'analyse des phénomènes musicaux proprement dits. La forme, en musique, c'est

nous l'avons dit, une succession de notes de hauteurs différentes, c'est-à-dire une *mélodie*. Les deux facteurs essentiels de la mélodie sont donc la *hauteur* et le *rythme*. Avec beaucoup de raison, à mon sens, M. Gurney attache à ce dernier élément une importance capitale. Le rythme forme l'ossature et comme le squelette d'une construction mélodique quelconque. Et cela est si vrai que si, dans une phrase musicale, vous modifiez le rythme sans changer les notes, vous détruisez complètement non seulement le caractère, mais l'existence même du morceau. Si, au contraire, changeant les notes, vous laissez le rythme intact, vous obtenez une seconde phrase offrant avec la première une parenté incontestable. Je pourrais citer, à l'appui de ce principe fondamental, le bel *adagio* du grand *trio* en *si bémol* de Beethoven (Op. 97). Dans l'une des variations du thème, il ne reste plus guère que l'élément rythmique, et l'oreille reconnaît cependant très bien le motif. La pensée première se trouve, pour ainsi dire, à l'état latent, mais son impression persiste, et, quand la phrase se précise de nouveau, l'âme de l'auditeur a toujours conservé la même allure.

Les répétitions symétriques jouent un rôle important dans la mélodie. Bien que ne répondant à aucun objet déterminé ou même *déterminable*, une pensée musicale a un commencement, un milieu, une fin. Ses différentes parties conservent entre elles un lien et comme une logique incontestables. Je ne puis que renvoyer ici le lecteur aux démonstrations très ingénieuses, bien que parfois un peu subtiles, où M. Gurney me semble établir tous ces faits avec une lumineuse évidence, mais dont l'analyse dépasserait de beaucoup les limites de ce compte rendu.

Mais, si la musique, cet *art de présentation*, se maintient constamment en dehors du monde extérieur, si ses propriétés se manifestent dans un domaine tout à fait à part de nos idées, de nos sentiments ordinaires, comment peut-elle exercer sur notre âme une influence aussi profonde, aussi vive? comment peut-elle déterminer en nous des *émotions* esthétiques aussi vives, sinon plus, que les autres arts?

La solution donnée par M. Gurney à ce problème capital offre une grande analogie avec celle qui a été proposée par Hanslick et Helmholtz Puisque les sons se déplacent dans une sorte d'espace particulier [1] (j'ai essayé ici même d'expliquer ce phénomène), suivant un rythme, avec une vitesse déterminés, puisque l'impression sonore est pour nous comme un mobile dont nous déterminerions à chaque instant la position avec une précision extraordinaire, il est presque impossible de ne point assimiler la mélodie à un mouvement, et de ne pas expliquer ses propriétés expressives par les propriétés correspondantes de tous les mouvements. M. Gurney admet ce point de vue, mais il le restreint d'une manière peut-être excessive. Pour lui, le mouvement musical se réduit à ce qu'il appelle le *mouvement idéal* (Ideal Motion), n'offrant avec nos mouvements physiques et avec les suggestions

1. Voir la *Revue* de juin et juillet 1881.

psychiques qui en découlent que de rares et très générales analogies. Le mot *idéal* est pris ici dans le sens du grec ιδεα, idéal comme impliquant une *forme*, une unité dans laquelle toutes les parties sont nécessairement à leurs places respectives. Helmholtz avait avancé que, les forces se mesurant aux mouvements qu'elles produisent, les mouvements mélodiques se rapportent aux forces internes, c'est-à-dire aux sentiments et aux passions qui agitaient l'âme du compositeur, et déterminent dans l'âme de l'auditeur des mouvements concomitants. A cela, M. Gurney oppose une objection qui lui semble péremptoire. « Nous devrions admettre alors, dit-il, qu'il y a beaucoup plus de force motrice ou, si l'on veut, émouvante, dans les études de Czerny ou dans les exercices acrobatiques de certains pianistes, que dans telle belle sonate de Beethoven, la *Pastorale*, par exemple, l'une des favorites de l'auteur. L'argument ne me paraît pas sans réplique, et voici comment, à mon avis du moins, il est possible d'y répondre, en se fondant sur les propriétés les plus incontestables des perceptions, des activités mentales. M. Gurney nous accordera bien, sans doute, que le geste rentre complètement et absolument dans la catégorie des mouvements physiques. Il nous concédera que le geste, par ses différentes nuances et en proportion de son énergie, exerce une action esthétique incontestable. Un grand acteur ou un grand orateur, pourtant, dans cette partie de son art qu'on appelle l'*action*, se donne infiniment moins de *mouvement* proprement dit qu'un frotteur qui cire un parquet, ou tout simplement qu'une personne qui, venant de se brûler, agite vivement le doigt ou la main pour diminuer la douleur. Néanmoins le geste de Talma ou de Berryer nous émeut profondément, tandis que le frotteur, la personne qui se brûle nous laissent dans la plus parfaite indifférence.

Dira-t-on que le geste oratoire ou théâtral est d'une nature spéciale, distincte des autres mouvements physiques? Je crois cette complication parfaitement inutile. La vérité, à mon avis du moins, est que, esthétiquement, un mouvement ne nous *intéresse* qu'autant qu'il est la traduction d'une émotion intérieure, et que nous négligeons systématiquement, dans le domaine de l'art, tous les mouvements qui n'ont pas ce caractère, exactement comme dans les perceptions visuelles nous négligeons les sensations entoptiques, les images doubles, bref tout ce qui nous serait nuisible, ou simplement inutile, pour comprendre le monde extérieur. On peut ajouter à cette observation une autre considération également empruntée aux caractères généraux des perceptions. Toutes les fois qu'il se présente à nous un même groupe composé des mêmes éléments disposés dans le même ordre, au bout de très peu de temps, nous sommes amenés à prendre pour unité, en quelque sorte, le groupe lui-même, et à négliger complètement les parties qui le composent. Nous compterons une armée par divisions, brigades ou régiments, plutôt que par hommes. Devant un monument d'architecture, si le même motif d'ornementation est suffisamment répété, l'œil ne se

donnera même plus la peine d'en explorer les détails, il le verra comme un *tout*, comme un *ensemble* indivisible.

De même, les figures similaires des exercices de Czerny ou des études de Cramer nous apparaissent comme des unités, dont nous percevons seulement la note principale qui en forme le centre de gravité. Si bien que le mouvement effectif, j'allais dire le mouvement esthétiquement *utile*, s'y réduit à fort peu de chose. Dans une véritable œuvre d'art, au contraire, et surtout dans les œuvres de Beethoven, à chaque instant l'intérêt de l'auditeur est ravivé par quelque élément inattendu, imprévu. Chaque note a une valeur propre, souvent immense, à elle toute seule.

A force de vouloir isoler la musique de toute association d'idées ou de sentiments, — et cela, je l'avoue, par une réaction bien naturelle et bien légitime contre la fausse sentimentalité, contre les théories insoutenables qui font de l'art des Schubert, des Gluck, des Mozart, des Beethoven, un art soi-disant descriptif de sentiments ou même d'objets extérieurs, — M. Gurney risquerait de rendre complètement inexplicable l'action esthétique de la mélodie [1].

A force de vouloir élever la divinité dans un monde supérieur au nôtre, il finirait par la reléguer dans une région où lui manquerait, pour ainsi dire, l'air respirable, le lien qui la rattache à nous autres, faibles mortels, qu'elle a mission d'intéresser.

Car, ainsi qu'il le remarque lui-même dans un chapitre subséquent, il est inadmissible de voir dans l'existence, dans la constatation de l'ordre, de la loi, de la raison, le caractère constitutif du beau qui nous charme et nous entraîne. L'ordre, la loi, la raison d'être sont dans toutes les choses, belles ou laides. C'est comme « l'unité dans la variété » que nous retrouvons dans tous les objets possibles, dans le pourceau et le chardon comme dans la rose et la gazelle, dans l'*univers*, en un mot, où l'on nous accordera bien que la beauté ne règne pas en souveraine exclusive.

Il y a même une considération qu'il est peut-être permis de hasarder ici. Si le beau était un caractère incorporé aux œuvres d'art d'une manière permanente, invariable, comment expliquer les variations du goût et surtout les impressions si différentes produites sur la même personne par le même morceau de musique à quelques semaines, parfois à quelques jours de distance? Tous les artistes savent à quel point il est difficile de prévoir l'effet que fera sur le public telle pièce classique ou non : c'est même là que réside la grande difficulté de la rédaction d'un programme de concert. Tout dilettante a pu éprouver par lui-même que, dans telle disposition, il ne pourra jouer que les plus sombres fugues de Bach, que, dans telle autre, ce sont les sonates les

1. Je ne parle pas ici spécialement de l'harmonie parce qu'avec beaucoup de raison, suivant moi, l'auteur n'y voit qu'un moyen de préciser davantage les relations des sons, et de caractériser plus nettement les phases du mouvement idéal.

plus mouvementées de Beethoven qui auront ses préférences. Un autre jour, au contraire, un bel *andante* de Haydn (le *largo*, par exemple, du deuxième quatuor, op. 77), répondra mieux que quoi que ce soit à ses aspirations intérieures. De ces faits, difficilement contestables et qui, à des degrés divers, se retrouvent dans les autres branches de l'art, serait-il trop hardi d'inférer que le beau réside dans un rapport de convenance, dans ce que j'appellerais volontiers une *consonance* plus ou moins parfaite entre les dispositions intérieures *actuelles* de l'auteur et de l'auditeur, plutôt que dans un élément immuable, invariable, permanent, éternel, qui devrait agir *et semper et ubique, et in omnes*, comme dit la théologie catholique? Je ne puis que poser ici la question, et je rentre dans mon sujet, en analysant les explications par lesquelles M. Gurney rend compte de la différence des impressions produites par le mode majeur et le mode mineur. Mélodiquement, le caractère spécial du mode mineur pourrait être attribué, suivant lui, à ce fait que la tierce distinctive, le *mi bémol* dans la gamme d'*ut*, étant éloignée d'un ton du *fa*, au lieu d'en être séparée comme le *mi* par un demi-ton seulement, l'attraction des deux notes est moins vive, et le mouvement de l'une vers l'autre perd nécessairement en sûreté, en décision. Ceci est parfaitement admissible. Harmoniquement, M. Gurney repousse l'hypothèse de Helmholtz suivant laquelle l'accord mineur devrait son caractère spécial au son résultant grave de sa tierce inférieure, qui lui donne l'apparence d'un accord de septième majeure avec note fondamentale très faible, et lui ôte, par conséquent, cette impression de plénitude, ce je ne sais quoi d'achevé, de complet, que présente l'accord parfait majeur. Si M. Gurney avait pu étudier le phénomène sur un instrument juste, où les sons résultants sont beaucoup plus nets que sur le piano, il répugnerait peut-être moins à accepter cette explication. En tout cas, l'hypothèse qu'il propose et qui consiste, si je comprends bien, à admettre que l'impression harmonique dérive uniquement du souvenir de l'impression mélodique, me paraît au moins risquée, car, dans l'accord mineur comme dans l'accord majeur, il y a une tierce majeure et une tierce mineure ; la seule différence est dans la disposition de ces deux éléments.

Forcé de limiter ce compte rendu, je ne voudrais pas terminer cette analyse, beaucoup trop incomplète, sans signaler un point de vue très nouveau, sinon complètement exact, dans l'œuvre de M. Gurney. Se fondant sur ce que la musique est absolument inhabile à interpréter les objets extérieurs, qu'elle ne se rattache par aucun lien à l'histoire ou à l'érudition, qu'elle reste complètement en dehors des dissentiments politiques ou religieux, il soutient qu'elle constitue, au moins à notre époque si troublée, si pauvre en aspirations générales, l'art populaire par excellence, le mieux à la portée des intelligences les moins cultivées. Il y a, je crois, beaucoup de vrai dans cette manière de voir, et il est au moins douteux que la connaissance même des règles de l'harmonie ou du contre-point ajoute beaucoup à l'intensité

des jouissances musicales. Néanmoins, M. Gurney admettra sans doute qu'il faut à l'oreille une certaine éducation préalable pour se reconnaître au milieu des richesses de la polyphonie instrumentale, au point où l'ont élevée les grands maîtres du XVIIIe et du XIXe siècle.

Quelques mots enfin sur les préférences personnelles de M. Gurney. « Dis-moi qui tu aimes, et je te dirai qui tu es. » M. Gurney se montre, dans tout son ouvrage, admirateur passionné de Beethoven, de Schubert, de Schumann. Pour Wagner, tout en rendant justice à son incontestable génie, il condamne son système par des raisons qui me semblent péremptoires. Les beautés de Mozart et de Haydn le laissent assez froid; il préfère évidemment la musique instrumentale à la musique dramatique, ce dont je suis loin de le blâmer. En revanche, il nourrit une « haine des plus vigoureuses » — le mot n'est pas trop fort — contre tout ce qui, de près ou de loin, tient à la musique italienne de ce siècle. Il n'a pas de paroles assez méprisantes pour caractériser les œuvres de Rossini, de Bellini, de Donizetti. Pour ou plutôt contre Meyerbeer, il adopte complètement la sentence sévère prononcée par Schumann. A côté de cela, il témoigne — chose vraiment inattendue — d'une grande admiration pour Aubert, que nous sommes plutôt habitués à ranger parmi les *dii minores.*

Je n'ai nullement la prétention de défendre *quand même* la musique italienne moderne, où l'on trouve beaucoup trop de banalités, de négligences, de remplissages. Mais M. Gurney devrait accorder que, chez Rossini surtout, mais aussi, à un degré moindre, chez Bellini et Verdi, il se rencontre des phrases mélodiques, dont la qualité, le développement, l'envergure ne sont pas à dédaigner, surtout par le temps qui court. Et, sans vouloir en rien déprécier les aimables qualités de l'auteur du *Domino noir,* je ne puis m'empêcher de trouver que non seulement dans *Guillaume Tell,* mais dans le chœur des *Ténèbres de Moïse,* dans le troisième acte d'*Othello,* voire dans le *Barbier,* l'*Italiana,* le *Comte Ory,* etc., Rossini lui est incomparablement supérieur. Sans Rossini, d'ailleurs, et l'influence considérable qu'il a exercée sur ses contemporains, que serait Aubert?

J'ai essayé ici de montrer, par quelques exemples, à quel point M. Gurney avait creusé le sujet, si difficile, qu'il avait entrepris de traiter; mais son travail est si nourri, si touffu, que je ne puis avoir la prétention d'en avoir donné une idée même approximativement exacte. Son livre marquera certainement, comme l'une des analyses les plus complètes, les mieux suivies, des phénomènes si complexes qu'embrasse l'esthétique musicale. On peut ne pas partager toutes ses idées, mais il n'est, pour ainsi dire, pas une de ses phrases qui n'ait la puissance d'évoquer tout un monde de réflexions. Ses démonstrations sont appuyées par de nombreux exemples très heureusement empruntés aux grands maîtres. C'est un véritable monument.

GEORGES GUÉROULT.

Hermann Lotze. — GRUNDZÜGE DER PSYCHOLOGIE. Un vol. in-8°, 92 p. Leipzig, Hirzel. 1881.

Un livre de Lotze est toujours accueilli avec empressement, et ce n'est que justice pour la science et le talent de l'éminent professeur. Ceux qui liront les *Principes de Psychologie* y auront à la fois plaisir et profit. Hâtons-nous d'ajouter toutefois que cet ouvrage posthume, publié par son fils Robert Lotze et fait avec les sommaires ou résumés de ses cours à Göttingue ou à Berlin, ne contient rien de bien nouveau. C'est un manuel pour les étudiants, où l'on retrouve condensées et clairement présentées les théories que M. Ribot et M. Penjon ont fait connaître aux lecteurs français. Une série d'articles devant paraître ci même sur Lotze et sa philosophie, nous nous contenterons de le présenter en quelques mots ce petit volume.

Il est divisé en deux parties d'égale étendue : 1° psychologie expérimentale; 2° psychologie théorique. La première expose avec méthode les différents « éléments de la vie intérieure ». Des impressions simples, Du cours des représentations, De la comparaison et de l'attention, Des intuitions de l'espace, De la compréhension sensible du monde et des illusions des sens, Des sentiments, Des mouvements, — telle est la table des chapitres. Peu partisan, comme on sait, d'une psychologie purement empirique et d'une psycho-physique, Lotze regarde la sensation comme subjective et irréductible, montre que la forme des représentations importe plus que leur contenu, insiste à propos de l'association des idées, sur la nécessité de la liaison subjective, et en général sur l'existence indispensable d'une activité interne. Signalons enfin la théorie des signes locaux, si bien exposée dans la *Revue philosophique*, par M. Lotze lui-même (novembre 1877).

La psychologie théorique, moins scientifique et plus métaphysique, Lotze le reconnaît, traite de l'existence de l'âme, de ses rapports avec le corps, de son siège, de ses rapports avec la durée, de son essence, de ses changements d'état, de son pouvoir. Métaphysicien avant tout, l'auteur défend vivement ces théories spiritualistes, inspirées de Leibnitz et de Kant, qu'il a développées dans la *Psychologie physiologique*.

En somme, le mérite de ces *Principes de Psychologie* est surtout dans la précision avec laquelle les idés sont formulées et dans la clarté d'exposition, qui témoigne une fois de plus du talent de l'écrivain. Ce n'est qu'un manuel assurément ; mais, comme tel, il offre un excellent résumé des idées du savant professeur.

C.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

A quarterly review of psychology, etc. 1882. January.

T. H. Green. *Peut-il y avoir une science naturelle de l'homme?* (1er art.) — Il y a dans la morale populaire du siècle dernier deux éléments qu'on a longtemps considérés comme incompatibles avec la réduction complète à une science naturelle : le sens moral, le libre arbitre. En ce qui concerne le premier élément, la doctrine de la transmission héréditaire a donné plus de facilité pour l'explication, parce qu'elle permet de dépasser les bornes étroites de la vie individuelle. Pour la liberté, on a travaillé de même à la réduire à un déterminisme ; mais, par suite, on est réduit logiquement à s'interdire toute morale pratique, tout conseil, tout précepte ; l'obligation morale étant simplement la survivance d'un état primitif.

Après ces préliminaires, l'auteur se propose de rechercher : 1° si la connaissance de la nature peut être elle-même une partie ou un produit de la nature? 2° dans le cas d'une réponse négative, on recherchera s'il n'y a pas dans l'homme un principe non naturel et une fonction spécifique de ce principe qui rend cette connaissance possible?

L'auteur se place au point du vue kantien. Il n'admet pas que la formation de la conscience puisse être expliquée par l'histoire naturelle. Et, sans la forme de la conscience, nous ne pouvons concevoir l'ordre de la nature. Il s'attache à montrer que tout effort pour définir la réalité, en la distinguant de ce qui n'est pas elle, est vain ; que l'antithèse entre le réel et le travail de l'esprit est sans valeur. La seule définition du réel, c'est l'inaltérable. La thèse qu'il soutient est l'idéalisme — un idéalisme qui interprète les faits comme des rapports et qui ne peut concevoir ces rapports que comme constitués par un seul principe spirituel.

J Royce. *L'esprit et la réalité.* — Cet article complète la critique faite par l'auteur de la théorie du « Mind-Stuff » de Clifford et que nous avons déjà analysée [1]. Son travail se divise en deux parties : dans la première, il expose l'hypothèse qui lui paraît la plus plausible sur la nature de la réalité extérieure; dans la seconde, il soumet son hypothèse à la critique.

1. Voir la *Revue philosophique* de décembre 1881, p. 656.

I. M. Royce, employant la phraséologie de Spencer, part de ce principe : que la séquence des idées humaines correspond à une séquence d'événements extérieurs ou à des rapports de coexistence entre les choses externes : à toute relation nécessaire $a : b$, dans la conscience humaine, correspond un rapport A : B dans le monde extérieur. Quelle est l'hypothèse la plus acceptable pour expliquer cette correspondance? — L'auteur définit assez bien son hypothèse en disant « que c'est celle de Berkeley, omission faite de l'élément téléologique et de l'élément causal ». Le monde externe est pour lui « une conscience actuelle, extérieure à nous », et notre pensée est vraie, par sa correspondance avec les faits de cette conscience.

Qu'est-ce que cette conscience? Ce n'est rien d'absolu ni de divin : c'est simplement une conscience, et une conscience externe : nous n'avons rien à chercher au delà. Quant à cette correspondance qui constitue la vérité, remarquons que deux consciences peuvent avoir des états correspondants, sans que ces états se ressemblent. L'auteur entre à ce sujet dans une série d'exemples, développés avec beaucoup de méthode et de clarté, eu égard à la difficulté du sujet. Il a grand soin de faire remarquer que son hypothèse d'une conscience cosmique (*World consciousness*) n'est pas celle d'un esprit cosmique : elle n'est ni panthéiste ni théiste; elle suppose simplement un « non-nous-mêmes ». Empruntons à l'auteur un exemple : Un homme regarde une chandelle. Dans la conscience cosmique, il y a un groupe détats c, c' c''...... c'est la chandelle réelle. Dans la conscience cosmique, il y a aussi le groupe d'états h, h', h''.... c'est l'image cérébrale de la chandelle, fait physiologique. D'après les lois de la réalité, l'existence dans la conscience cosmique des faits h, h', h''.... groupés comme ils le sont, a pour coexistent le groupe d'idées C dans l'esprit de l'homme. Ce groupe C correspond plus ou moins complètement au groupe c, c', c''... en tant que ce groupe existe hors de l'esprit de l'homme, dans la conscience cosmique. Le groupe C est l'idée que l'homme a de la chandelle. »

II. Dans la deuxième partie, l'auteur soumet son hypothèse à une critique où nous ne pouvons le suivre; mais il répète à satiété qu'il ne la donne que comme plausible; « que l'ontologie est un jeu; que la théorie de la connaissance seule est un travail. » Voici sa conclusion : « A tout hasard, elle (cette hypothèse) semble bien montrer qu'une théorie idéaliste de la réalité est possible, qui, d'une part, exprime complètement les postulats de la science naturelle, et d'autre part évite toute tendance à mêler indûment l'éthique et le théorique, le téléologique et le physique. Qu'il soit donc bien compris que l'auteur a pleine conscience de la nature indémontrable de l'hypothèse qu'il avance; qu'il admet avec insistance que la valeur de ces hypothèses n'est pas du tout en elle-même comme spéculations ontologiques sur l'absolu, mais dans leur succès à exprimer les postulats universels de cette source de toute vérité, la pensée consciente. »

A. SIDGWICK. *La localisation de l'erreur.* — Les moyens de localiser

l'erreur, c'est-à-dire d'indiquer précisément le point illégitime d'un raisonnement, sont loin d'être parfaits en pratique. L'auteur donne brièvement quelques indications à ce sujet.

A. W. Benn. *Rapports de la philosophie grecque et de la pensée moderne* (1er art.). Après quelques considérations sur l'influence de l'antiquité pendant le moyen âge et à l'époque de la Renaissance, l'auteur aborde Bacon. Il fut un aristotélicien, quelque paradoxale que cette dénomination paraisse. Cette idée que l'auteur du *Novum organum* a été le père de la science moderne disparaît : elle était due à la coalition des littérateurs qui ne savaient rien des sciences physiques et des physiciens qui ignoraient l'histoire de la philosophie. Bacon doit à Aristote : son idée d'une *Historia naturalis, philosophiæ materia prima* à l'*Histoire des animaux*; — sa distinction de la matière et de la forme; — sa confusion entre l'induction et l'élimination, etc., etc. Le mot d'Harvey sur Bacon, (il parle de la nature comme un lord chancelier) est plus profond que Harvey ne le pensait : Bacon traite la nature en homme d'Etat, comptant sur elle pour alimenter le trésor public; en légiste, considérant la nature comme une personne qui possède de grands secrets et à qui il faut les extorquer.

M. Benn montre l'influence du platonisme sur Bruno, Keppler, Galilée, qui admire Aristarque et Copernic d'avoir rejeté les données du sens : « Non posso trovar termine all' ammirazione mia, come abbia possuto in Aristarco e nel Copernico far la ragione tanta violenza al senso che contro a questo ella si sia fiatta padrona della loro credulità. » (*Dialoghi.*)

En ce qui concerne Descartes, l'auteur trouve que le doute cartésien (déjà dans saint Anselme) est d'origine platonicienne; que le *Timée* a eu une grande influence sur la conception du monde; la distinction absolue de la pensée et de la matière vient des stoïciens et des épicuriens.

Dans les « Notes et discussions », signalons un article de Frankland intitulé : *Le Prof. Royce sur le Mind stuff et la réalité*, qui se rapporte à la discussion sur Clifford. L'auteur regrette que ce que M. Taine a exprimé le premier (1870) dans son traité, *De l'intelligence*, tom. I, IV, 2, sur le « mind stuff », soit si peu connu, et il montre par une citation combien sa doctrine se rapproche de celle de Clifford [1].

Notices critiques. — Le Père Harper : *La métaphysique de l'École* (tome Ier). — Lange : *Histoire du matérialisme* (trad. angl.). — Schurmann, *La morale de Kant et la mémoire de l'évolution.* — H. Marion : *La solidarité morale* (par E. Pollock).

1. Ce passage se trouve dans la 3e édition de *l'Intelligence*, tome I, p. 343 et suiv.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.
July 1881.

Ce numéro est consacré tout entier au centenaire de Kant célébré à l'école de philosophie de Concord (Massachusets) et à Saratoga (New-York).

J. M. Mears. *Le centenaire de Kant.* — Discours d'ouverture, consacré à un éloge général de la *Critique*. L'auteur montre l'influence de la philosophie kantienne en Amérique. Elle est due surtout à l'influence de l'Ecosse, qui, depuis W. Hamilton, est devenue semi-kantienne, et c'est d'elle en général que nous autres Américains nous recevons notre instruction philosophique.

W. T. Harris. *Kant et Hegel dans l'histoire de la philosophie.* — Comparaison de Kant avec Socrate et Aristote. Hegel considéré comme continuant Kant et le complétant : « L'importance de Hegel consiste en ce fait qu'il s'est rendu maître de la philosophie grecque, sans pour cela abandonner le kantisme. »

G. S. Morris. Travail d'une nature plus technique *sur la déduction transcendantale des catégories.*

Julia Ward Howe. *Les résultats de la philosophie kantienne.* — Parmi les écrivains qui l'ont initiée à la philosophie de Kant, l'auteur cite Coleridge et Hamilton, et l'*Histoire de la philosophie* de Gérando, dont elle parle, à plusieurs reprises, avec « admiration ». Sans nier les services que Gérando a rendus dans son temps, son exposé de Kant n'a plus chez nous aucune autorité, ni, à ce qu'il nous semble, ailleurs.

Compte rendu du centenaire à Saratoga. Il contient un grand nombre de lettres d'adhésion, signées de noms très connus, tels que : Bowen (Harward College), Noah Porter (Yale College) Hickok (Amherst), Watson (Kingston), Harris (Concord), Mac Cosh (Princeton), etc., etc.

Compte rendu du centenaire à Concord. Il consiste en discussions sur : le rapport de la philosophie de Kant à la morale et à la religion; — la liberté empirique de la volonté, etc.

THE PRINCETON REVIEW.

L'Ecole de philosophie de Concord. M. Mac Cosh donne quelques détails intéressants sur cette nouvelle fondation et signale l'influence philosophique qu'elle pourra exercer un jour aux Etats-Unis.

Cette école ressemble à celles des anciens pythagoriciens, des platoniciens et néo-platoniciens, avec qui la plupart des membres ont certaines affinités. Plusieurs membres adoptent le christianisme, comme l'ont fait quelques platoniciens au IIe siècle, par tendance philosophique. D'autres le combattent, à la manière des néo-platoniciens d'Alexandrie. D'autre l'adaptent à leurs goûts, en font une religion universelle qui peut contenir toutes les autres par une interprétation suffisante. D'autres enfin, encore comme les néo-platoniciens, croient au spiritisme et aux influence surnaturelles.

Concord est un village de trois mille habitants, situé dans une contrée agréable. C'est une annexe de Boston, qui « a été souvent appelé une moderne Athènes : ville qui a des orateurs et des parleurs, des poètes et des rimeurs, des historiens et des romanciers, des critiques et des journalistes, des sociétés littéraires et des coteries. »[1]

Nul village de la Nouvelle-Angleterre n'a été associé plus que Concord à de grand noms : Hawthorne, Margaret Fuller, Ripley, Alcott et Emerson. Ce dernier a honoré la société de plusieurs visites. Un fait important pour la nouvelle association, c'est la présence de W. T. Harris (le directeur de *The journal of speculative philosophy*), qui a quitté Saint-Louis pour Concord. Si je ne me trompe, dit Mac Cosh, c'est lui qui deviendra le *leader* de l'école. Durant les dernières vacances, cette école a été fréquentée par un grand nombre de professeurs et d'autres personnes, mais encore plus de femmes que d'hommes.

Voici quelques-unes des conférences : Dr Jones : Le platonisme ; La loi dans ses rapports avec la civilisation. — Mulford : La nation et la vie politique aux-Etats Unis. — Bartol : La faculté transcendante chez l'homme. — Kedney : Fondements de la morale. — Harris : La philosophie de Hegel.

La couleur de l'école est donc un platonisme vague : on sent le besoin de quelque chose de plus défini. Jusqu'ici, l'Amérique a compté beaucoup de métaphysiciens; mais aucune influence philosophique qui s'impose. La conséquence, c'est que ceux qui sont mécontents des lieux communs qui ont cours s'adressent à l'Allemagne, adoptent le kantisme ou le néo-kantisme; quelques-uns, l'hégélianisme.

Pour terminer sur le platonisme en Amérique, mentionnons les derniers numéros de *The Platonist*, qui contient, comme précédemment, des traductions de Proclus, Jamblique, Porphyre; et des conférences faites à Concord. Dans l'article précité, M. Mac Cosh, qui parle incidemment de *The Platonist*, fait justement remarquer qu'il incline bien plus au néo-platonisme qu'à la doctrine de Platon. Cette revue paraît à Saint-Louis (Missouri).

1. L'un de nos collaborateurs qui a visité l'Ecole de Concord, en parlera avec plus de détails dans l'un des prochains numéros de la *Revue*.

CORRESPONDANCE.

M. de Hartmann nous adresse la lettre suivante :

M. Vernes dans son article du dernier numéro de cette *Revue* dit que j'admets une « progression historique » du développement religieux, et cela en « ligne droite » (p. 249) ; ce qui ne répond nullement à ma manière de voir. Il est vrai que j'admets un progrès historique non pas seulement logique, mais encore réel ; non sous la forme d'une ligne droite, mais sous la forme d'un arbre généalogique aux nombreuses ramifications, analogue aux arbres généalogiques que la théorie de la descendance a donnés pour le développement du règne animal. Chaque ordre inférieur présente aux points culminants de son développement différents types, qui ne servent plus à aucun progrès, tandis que le progrès vers l'ordre plus élevé commence dans un type relativement moins développé de l'ordre inférieur. Bien que les arachnides et les insectes soient en dehors du développement en ligne droite des animaux invertébrés en animaux vertébrés, personne ne méconnaîtra pourtant qu'ils font partie d'un système du progrès réel. Même cette circonstance, qu'aujourd'hui encore à côté des vertébrés vivent différentes espèces d'invertébrés, ne déterminera aucun partisan de la théorie de la descendance à mettre en question la réalité d'un processus historique de développement dans le règne animal. Je ne crois pas non plus que les vers soient devenus poissons, ou que les poissons cartilagineux soient devenus des batraciens, parce qu'ils avaient reconnu que leurs collègues qui avaient progressé en un seul sens (*einseitig*) dans le degré inférieur, s'étaient fourvoyés dans des impasses. Si en fin de compte nous comprenons le développement réel comme une liaison fondée logiquement, cela ne veut pas dire que cette liaison logique ait été immanente au progrès historique autrement que d'une manière inconsciente. Si les périodes géologiques, même après l'apparition d'ordres plus élevés, présentent encore une continuation de développement des ordres inférieurs, cette transposition dans le temps montre bien qu'il n'y a pas progrès en ligne

droite, mais non qu'il n'y ait pas progrès réel et, quand la science ramène la marche historique du développement à une liaison logique, elle ne semble pas pouvoir nous interdire de comparer ce qui a paru plus tard dans le temps à ce qui est antérieur. Voici qui parlerait contre la réalité du développement, à savoir : si non seulement maintenant, mais même antérieurement avaient coexisté des représentants des ordres principaux, comme M. Vernes l'affirme pour la religion. Mais il me faut combattre cette assertion. Le monothéisme primitif de l'Egypte, dont plusieurs savants se font les défenseurs, n'est, à mon avis, qu'un hénothéisme primitif à fort sentiment d'unité, et son prétendu supranaturalisme est une apparence qui disparaîtra certainement, si on étudie la chose de plus près.

EDOUARD DE HARTMANN.

Berlin, le 7 mars 1882.

Monsieur le Directeur,

Dans le numéro de janvier 1882 de la *Revue philosophique*, j'ai lu un savant article de M. Ch. Lévêque sur l'*Esthétique musicale en France*, où il touche en peu de mots à la question (qu'il caractérise d'attrayante et de difficile) des impressions si différentes produites par le *mode majeur* et par le *mode mineur* en musique.

M. Beauquier, dont il analyse l'ouvrage intitulé *Philosophie de la musique*, aurait caractérisé exactement les effets contraires des deux modes sur notre sensibilité, sans se flatter d'en avoir saisi le secret. Après avoir apprécié les explications que M. Beauquier a données sur les effets des tons graves et aigus, M. Lévêque ajoute : « Qu'y aurait-il d'impossible à ce que leur constitution diatonique distincte (la constitution des modes majeur et mineur) les rendît propres à exprimer, je ne dis pas à imiter, des mouvements différents des êtres extérieurs à nous, comme le font, selon notre auteur, l'aigu et le grave ? et qu'y aurait-il d'absurde à ce que ces expressions fussent précisément les causes de la tristesse et de la joie, de l'inquiétude ou de la tranquillité, du malaise ou du bien-être que j'éprouve sous l'action de l'un ou de l'autre mode ? »

La lecture de ce passage m'a fait revenir à la mémoire une explication de ce phénomène, que j'avais moi-même tenté jadis dans un dialogue publié en 1862 [1], bien que je n'y touche qu'incidemment, mon but n'étant pas de parler de la musique (ce pourquoi je ne

1. *Le idee nella natura ossia del simbolo poetico. Studio di psicologia applicata* di J. BONATELLI. Bologna, 1862, page 26 sqq.

me reconnaîtrais pas de compétence), mais bien de découvrir la raison intime du langage de la poésie.

Cependant, comme après tantôt vingt ans, je n'ai pas eu le bonheur de rencontrer dans mes lectures une explication du fait qui me paraisse plus vraie (et les paroles de M. Lévêque, que j'ai citées ci-dessus, me font croire que cela ne dépend pas de mon manque d'information, mais qu'il en est réellement ainsi), j'ai cru qu'il ne serait peut-être pas désagréable aux lecteurs de la *Revue*, et à M. Lévêque lui-même, si je reproduisais le passage de ma brochure en le traduisant de mon mieux en français, et en vous l'envoyant pour être inséré, si vous le voulez bien, dans la *Revue*.

J'ai l'honneur, etc.

F. Bonatelli,
Professeur ordinaire de philosophie à l'université de Padoue.

Padoue, 1er mars 1882.

Alfred. — Nous avons rappelé, il y a peu de temps, ces analogies ou affinités indescriptibles, que l'âme exempte de préjugés aperçoit entre des intuitions de nature tout à fait différente, entre des sons et des couleurs, entre des sensations du toucher et d'autres sens, et ainsi de suite.

Ceci n'est certes pas une explication, ce n'est que l'observation d'un fait; mais cependant il faut noter que l'on peut réduire à cette catégorie toutes ces affinités secrètes entre des sentiments et des représentations différentes, qui servent de fondement non seulement à la poésie et à l'art en général, mais encore au langage, aux gestes, aux cérémonies religieuses et civiles, en un mot partout où il y a différence entre un signe et une chose signifiée. Et en cela il n'importe guère qu'il y ait du conventionel.

Ensuite il faut observer que dans toute impression exercée sur nous on peut distinguer deux éléments : son *contenu* (qui n'est autre que l'ensemble de ce qu'elle offre à notre perception) et de plus le *ton*, ou, si vous le préférez, le *coloris*, qui l'accompagne, ce qui consiste dans la manière spéciale d'être affecté par elle, dans une disposition particulière qu'elle met dans notre âme et qui est reçue en nous non seulement comme un effet de l'impression, mais plutôt comme quelque chose d'inhérent à la qualité perçue.

Une conséquence de ce fait est que deux sensations de nature très différente peuvent être égales ou semblables par rapport à cette propriété indéfinissable, que nous avons appelé le *ton*. En ce cas et en vertu de cet élément commun, elles formeront dans notre âme un tout inséparable, et, lorsque l'une d'elles se présentera dans la conscience,

elle traînera l'autre après soi, presque comme une ombre ou comme un écho; l'une sera à tour de rôle figure et symbole de l'autre. Ainsi le ciel pur et la paix de l'âme, la flamme ardente et la colère, la lumière et la vérité, les ténèbres et l'ignorance, le lis et la pureté, la rose et la jeunesse et tant d'autres couples pareils seront conjoints en nous par ce lien d'un sentiment commun, qui a sa correspondance dans chacun des deux termes.

Anselme. — Cette explication me plaît et me rappelle un rapprochement, que j'ai tâché autrefois de m'expliquer, entre deux phénomènes auxquels je cherchais vainement de trouver une ressemblance extérieure....

Je considérais bien souvent en moi-même quel rapport il pourrait y avoir entre les accords musicaux en mode mineur et la tristesse. Comment se fait-il, me disais-je, que la différence d'un demi-ton doive produire cette différence énorme entre les sentiments éveillés dans notre âme par le mode majeur et par le mode mineur? Et, à force de revenir sur cette pensée, je croyais enfin avoir saisi le mot de l'énigme. L'accord en mode mineur, dis-je, est une harmonie ; partant il est agréable et l'âme s'y repose. Mais, comme ce n'est pas une harmonie parfaite, telle que le majeur, le repos et le contentement qu'on y trouve ne sont pas complets [1].

Ceci veut dire qu'à côté de la satisfaction il reste dans l'âme un désir, quoique faible et languissant, de changer cette sensation pour une autre, qui porte avec soi le repos absolu.

Cette faible inquiétude, qui accompagne le repos, n'est cependant pas désagréable en elle-même, parce qu'elle maintient dans l'âme une oscillation légère, un mouvement à peine sensible, qui n'est pas sans convenir à sa nature et particulièrement à certaines constitutions délicates. Or je trouve qu'une mélancolie douce et tranquille est un sentiment analogue à celui que nous avons décrit. Dans celle-là aussi, l'âme se repose, n'étant pas agitée par des contrastes violents ; mais à côté du repos il y a une cause permanente d'inquiétude, comme par exemple l'obscure et languissante réminiscence d'un bien qu'on a depuis longtemps perdu. Cette inquiétude, tant qu'elle ne dépasse pas un très faible degré, ou la nature irritable de l'âme et de certaines âmes en particulier, n'est elle-même pas exempte de plaisir.

Ainsi donc, le sentiment dû au mode mineur et celui de la tristesse se ressemblant tous deux par ce côté, ils formeront, en vertu de cet élément commun, un tout inséparable, et l'un amènera toujours l'autre après soi.

Je fis de plus l'observation qu'il y a analogie entre ces deux sentiments d'une part et celui de la tristesse de l'autre, non pas de celle

1. Ce qui est dit ici de l'harmonie peut être appliqué aisément à la mélodie, vu que l'une n'est que le développement de l'autre, l'une est l'autre en mouvement. Les sons en sont au fond identiques.

qu'on ressent pendant le travail, mais bien plus de celle qui souvent accompagne le repos. Ici encore, nous avons une satisfaction tranquille associé à une légère inquiétude, tandis que le sentiment provoqué par le mode majeur en musique, ainsi que la sérénité parfaite de l'âme, ressemble au repos sain et sans lassitude.

ALFRED. — Pas de doute ; chaque fois que tu arriveras à découvrir une pareille analogie dans le *ton* de deux sensations, tu pourras être certain que celles-ci formeront dans l'âme deux éléments qui s'appellent mutuellement et se correspondent.

Mais tu es allé plus avant dans tes observations ; tu ne t'es pas borné à noter la ressemblance (tout le monde l'avait notée avant toi), tu en as cherché aussi la cause, et à mon avis tu l'as trouvée.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

A. D'ASSIER. *Essai de philosophie naturelle. Le ciel, la terre et l'homme. 3e partie : L'homme.* In-12. Paris, Pedone Lauriel.

E. CHAUVET. *Logique de Galien.* In-8. Paris, Pedone-Lauriel.

E. HANNOTIN. *Essai sur l'homme.* In-8. Paris, Noblet.

J. SOURY. *Philosophie naturelle.* In-18. Paris, Charpentier.

A. SETH. *The developpement from Kant to Hegel, with chapters on the philosophy of religion.* In-8. London, Williams and Norgate.

P.-H. RITTER. *De Monadenleer van Leibniz.* In-8. Leiden, S. C. van Doesburgh.

C. HEYMONS. *Eduard von Hartmann : Erinnerungen aus den Jahren* 1868. 1881. Berlin. In-12. Duncker.

W. WUNDT. *Die Aufgaben der experimentellen Psychologie.* In-8. (Separatabd. aus *Unsere Zeit*). 1882.

E. FERRI. *Das Verbrechen in seiner Abhängigkeit von dem jährlichen Temperaturweschel.* In-8. Berlin et Leipzig, Guttentag.

LOMBROSO (C.). *Genio e follia in rapporto alla medicina legale, alla critica e alla storia.* In-8, 4a ediz. Torino, Bona.

F. SOLE. *Su la Sensazione : Note.* In-12. Napoli, Morano.

F. SOLE, *Il Positivismo : Osservazioni.* In-12. Napoli, Morano.

BASEVI (A.). *La Filosofia della Divinazione.* In-8. Firenze. Cellini.

K. APPEL. *Niskolko slov o noviichem psicologitcheskom napravlenii yazui koz naniya* (L'école psychologique de la linguistique contemporaine). Varsovie. In-8.

Le propriétaire-gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie PAUL BRODARD.

DÉTERMINISME ET LIBERTÉ

LA LIBERTÉ DÉMONTRÉE PAR LA MÉCANIQUE

S'il est un problème qui tout à la fois passionne et désespère, c'est celui de la liberté. Depuis le jour où l'homme s'est mis à réfléchir sur sa propre nature, il n'a cessé de se poser cette question : Suis-je libre? La réponse diffère suivant le point de vue où il se place. Législateur ou juge, le libre arbitre est pour lui un dogme; prêtre ou fidèle, il en fait le sacrifice absolu aux pieds de la divinité. Philosophe moraliste, il trouve dans son sens intime la preuve irréfragable de l'indépendance de sa pensée consciente; philosophe physicien, les lois de la nature, universelles et immuables, lui défendent d'accorder à n'importe quel être le privilège de s'y soustraire.

S'agit-il d'expliquer l'origine de la matière, du mouvement, de la vie, de la sensibilité, de la finalité, de la pensée, ou, comme les a appelées M. du Bois-Reymond, les énigmes du monde [1], les penseurs conservent des doutes; ils énoncent leur opinion avec une certaine défiance et essayent autant de se convaincre eux-mêmes que de convaincre leurs adversaires. Qu'ils le disent ou qu'ils le taisent, ils plaident en faveur d'une probabilité. Le libre arbitre est-il en cause, — tant qu'il s'agit de théorie et non de pratique — ceux qui l'affirment, comme ceux qui le nient, ont une persuasion égale, et ni les uns ni les autres ne parviennent à comprendre comment il se fait que tout le monde ne la partage pas.

Les autres énigmes nous touchent de moins près; et, à tout prendre, il nous semble que nous avons soulevé quelque coin du voile qui les recouvre. L'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, si elles ne nous permettent pas encore d'en entrevoir la solution, les ont du moins beaucoup simplifiées, et nous croyons

1. *Die sieben Welträthsel*, discours prononcé devant l'Académie de Berlin, le 8 juillet 1880, pour l'anniversaire de Leibnitz; voir *Revue phil.*, février 1882, p. 180.

y voir plus clair que les anciens. Mais la question de la liberté, agitée dès le début de la pensée, n'a pas depuis lors avancé d'un pas, et l'histoire monotone des avortements de toutes les tentatives faites pour l'éclaircir est bien de nature à nous inspirer la plus légitime défiance de nous-mêmes.

Cependant, quelle que soit la réponse que nous dicte la spéculation, nous nous surprenons sans cesse à nous conduire et à nous exprimer comme si nous étions libres.

C'est là un fait, et un fait indéniable. Il est tellement significatif que les partisans du libre arbitre l'opposent constamment avec la plus grande confiance aux raisonnements de leurs contradicteurs. Les déterministes, d'autre part, en font bon marché, entraînés qu'ils sont par une argumentation purement logique dont l'origine est dans l'expérience extérieure. Car, d'après leur manière de voir, les principes de causalité et de la raison suffisante sont de simples généralisations des faits observés.

Si, pour juger le débat, nous nous plaçons en dehors de toute idée préconçue, que voyons-nous? Chacune des deux armées se renfermer dans une place forte qu'elle regarde comme inexpugnable, porter des défis que l'autre se garde de relever, mais ne pas essayer de faire de siège en règle. Dans ces conditions, la lutte — ou plutôt la dispute — doit fatalement s'éterniser, et c'est ce qui arrive.

Je me propose de changer cette tactique, de poursuivre le déterminisme jusque dans ses retranchements et de lui livrer sur son propre terrain un combat corps à corps. Mais, auparavant, il est bon d'examiner rapidement la situation respective des deux partis et les armes dont ils disposent. Pour qu'il n'y ait pas de malentendu, je préviens tout d'abord le lecteur que, quand je parle uniquement de l'homme, ce n'est pas que, dans ma pensée, les animaux ne participent aussi à la liberté; mais ce point spécial peut, pour le moment, être laissé de côté. Au surplus, la notion de liberté, se puisant directement dans notre propre conscience, ce n'est que par un raisonnement d'analogie que nous pouvons reconnaître le même attribut à nos « frères inférieurs ». L'important est donc de démontrer d'abord que nous le possédons.

Avant de faire cette preuve, il convient d'exposer les données du problème. Ce sera l'objet du présent article après quoi nous établirons l'existence de la liberté. En dernier lieu, nous traiterons de son rôle dans l'univers.

Les données du problème de la liberté.

I

Arguments ordinaires pour et contre le libre arbitre.

L'homme se croit libre. Les défenseurs du libre arbitre partent de là pour affirmer qu'il est libre, parce que, disent-ils, le sujet, dans l'acte du sens intime, étant en rapport direct avec l'objet, ne peut se tromper sur la nature de cet objet.

Au témoignage du sens intime, il faut ajouter celui du sens « pratique ». Comment, si nous ne sommes pas libres, expliquer la présence en nous des notions de bien et de mal, de juste et d'injuste, de mérite et de devoir, l'empire exercé sur les individus et les peuples par la littérature, par la morale, le droit, les législations, notre admiration pour la vertu, notre horreur pour le crime? Comment justifier l'étude de l'histoire, dont le but avoué est d'enseigner aux nations à préparer leur avenir?

Enfin, si un fatalisme inexorable règle et nos pensées et nos actions, il n'y a plus de vérité ni de science; l'erreur est légitime, il n'y a plus d'erreur; le sage et le fou ont également raison, il n'y a plus de fous, il n'y a plus de sages; toutes les opinions, même celles que l'on qualifie d'absurdes, ne sont que ce qu'elles peuvent être; le déterministe qui se tourmente pour défendre sa cause n'est qu'un pantin entre les mains de la destinée, qui, à un moment donné, le tire de la coulisse et le fait parler et gesticuler sur la scène devant d'autres pantins, ses spectateurs.

Ici, les adversaires du fatalisme triomphent. Mais c'est une victoire en paroles. Ces conséquences inattaquables, le déterministe les accepte sans la moindre répugnance. « Soit, il en est ainsi, dit-il, nous n'y pouvons rien faire. Chacun joue en effet le rôle qui lui est assigné de toute éternité, et le joue consciencieusement avec la persuasion, plus ou moins profonde, qu'il en est l'auteur. »

A cela, que répliquer ? L'ennemi n'est donc nullement abattu; on ne lui a ravi ni ses armes ni ses moyens de défense; il continue à se tenir retranché derrière l'expérience et les lois qu'elle révèle. Sans la conviction intime que la nature au sein de laquelle il habite est soumise à des règles invariables, l'homme ne chercherait plus à rien connaître, toute connaissance serait même impossible. Les faits succédant aux faits, sans lien, sans suite, sans ordre, si ce n'est celui du hasard ou du caprice, que viendrait-on lui parler de science et

de vérité? La science ne connaît que des lois; la vérité, que des rapports éternels. Que signifient les enseignements de l'histoire, si les événements ne découlent pas nécessairement de leurs causes? La liberté dérange tous les calculs, met à néant tous les principes, rend illusoires tous les axiomes. Un clignement d'yeux ébranle l'univers; et, si cet ébranlement n'est pas renfermé dans le principe des choses, qui peut répondre que la machine entière ne doit pas se détraquer un jour?

D'ailleurs il n'y a pas d'effet sans cause, et un acte libre n'a pas de cause. Sans doute, on répond que la cause c'est la liberté; mais c'est une pure pétition de principe. La force ne se crée pas, non plus que la matière. Si un être pouvait se mettre en mouvement de lui-même, il créerait évidemment une force, et la chaîne universelle serait rompue.

Enfin toutes les sciences, qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas directement l'homme pour objet, le montrent en tout soumis aux lois qui régissent les corps. La physique et la chimie, l'anatomie et la physiologie, la paléontologie et l'embryogénie, l'ethnographie et la statistique proclament à l'envi que la moindre de ses actions est déterminée par des états corporels correspondants. Comprimez cette circonvolution, il perdra l'usage de la parole; irritez ce nerf, il tombera en épilepsie; lésez ce ganglion nerveux, il oubliera son nom. Quelles preuves plus éclatantes faudrait-il donc apporter de son assujettissement à la matière?

Les indéterministes essayent bien de répliquer en distinguant subtilement entre la cause et l'instrument. Le cerveau n'est pas la cause de la pensée; il n'en est que la condition ou l'organe. Le meilleur des ouvriers ne peut rien faire sans outil. — Mais la faiblesse de la comparaison saute aux yeux. Où est-il cet ouvrier immatériel qui travaille au moyen du cerveau matériel? qui, sans être lui-même matière, manipule la matière? Et puis, à quoi sert son intervention? Ne pourrait-on pas, en étendant le raisonnement, soutenir que l'huître est habitée par une âme humaine qui ne peut se manifester au dehors à cause de l'imperfection de ses organes? Non! l'homme est matière, il est dominé par la matière, et plus la science pousse loin ses investigations, plus elle découvre les connexions organiques qui déterminent les actes qualifiés de spirituels.

C'est ainsi que les deux partis se lancent de loin des traits impuissants et sans portée; les uns se réfugiant dans leur for intérieur, où les autres ne tentent pas de pénétrer; ceux-ci se confinant dans la science de la nature extérieure où l'homme figure au même titre

que les autres phénomènes, tandis que ceux-là révoquent en doute des résultats qui contrarient leurs convictions.

Devons-nous parler d'une tentative de conciliation imaginée par l'abbé Galiani, qui fit sourire Diderot, mais que M. Caro vient d'adopter pour son propre compte en lui faisant subir une modification hardie?

Il ne peut exister d'être libre, pense l'abbé; d'autre part, sans liberté, pas de morale. Cependant, tout bien pesé, la persuasion de la liberté lui paraît suffire. « Or être persuadé que l'on est libre est-ce la même chose qu'être libre en effet? Je réponds : *Ce n'est pas la même chose*, mais cela produit les mêmes effets en morale. L'homme est donc libre puisqu'il est persuadé de l'être et que cela vaut autant que la liberté. Cela suffit pour établir une conscience, un remords, une justice, des récompenses et des peines [1]. »

M. Caro va plus loin : « Par cela même que nous croyons être libres, dit-il, nous le sommes. Ce n'est pas seulement la conviction de notre liberté que nous avons, c'en est la réalité même que produit cette conviction. Un être intelligent, dès qu'il se croit libre, l'est en fait moralement et psychologiquement; on est libre aussitôt qu'on pense l'être et dans la mesure où l'on croit l'être. C'est là la vérité humaine, complète, en dépit de tous les raisonnements *à priori* et de tous les théorèmes du déterminisme et du mécanisme. Je suppose que c'est cela, au fond, que Galiani a voulu dire, et je ne saurais, pour mon compte, trop l'approuver [2]. »

Ainsi, pour M. Caro, la persuasion crée la chose même dont on est persuadé ! Pourtant il est douteux que, juge, il condamnerait un insensé qui avouerait son crime et soutiendrait, devant le tribunal, l'avoir commis de propos délibéré.

II

Le libre arbitre peut-il être une illusion ?

Quand les moralistes demandent aux déterministes de rendre compte de la notion de liberté et de la foi de chacun dans le libre arbitre, ils reçoivent pour réponse qu'ils sont sous l'empire d'une illusion.

Quand, à leur tour, on leur demande comment ils entendent les rapports des forces naturelles et de la liberté, ils déclarent que la nature comporte des forces libres.

1. *Correspondance*, 23 novembre 1777.
2. *Journal des savants*, décembre 1881.

Examinons avec quelque soin et l'illusion du libre arbitre et la conception d'une force libre. Nous allons voir combien faibles sont les explications respectives et des uns et des autres; d'où il ressortira cette simple conclusion qu'aucune des deux opinions n'est solidement assise, et n'est faite pour entraîner la conviction. On aura en même temps la raison de ce phénomène historique qu'entre déterministes et indéterministes les conversions sont si rares, pour ne pas dire moins encore.

En pure logique, il est impossible de réfuter un fataliste, parce qu'il a toujours la ressource de prétendre que tout ce qui arrive devait arriver. Mais la pratique donne un démenti éclatant à la théorie. L'ardeur même qu'il met à défendre sa cause est une preuve évidente que la conviction, aussi dans sa pensée, se fonde sur la raison et non sur le jeu des atomes. Et la lutte qu'il engage extérieurement contre les partisans du libre arbitre, il doit la soutenir contre sa propre conscience, qui lui parle de sa liberté avec une autorité irrésistible. Or les lois, les principes et les axiomes qu'il invoque contre elle, c'est grâce à elle qu'il les découvre. Pourquoi en ceci admettre, en cela repousser son témoignage?

Le libre arbitre est une illusion ! voilà l'échappatoire. Qu'il essaye donc d'expliquer cette illusion, dont il est lui-même la dupe !

Il dira que tel se juge bien portant qui est malade; que les fous se croient sains d'esprit; que celui qui rêve se rêve éveillé et libre. — Sans doute. Mais le malade a fait l'expérience de la santé; pour se croire sage, le fou a dû l'avoir été jadis; et l'illusion du rêve ne fait que donner plus de poids à la réalité. Illusion pour illusion : il est plus facile de regarder comme illusoire l'argumentation par laquelle je m'efforce de me persuader à moi-même que j'ai tort de me sentir libre.

Et puis comment peut-on persévérer dans la croyance à une chose dont on s'est à soi-même démontré le caractère mensonger? J'ai beau voir dans l'eau le bâton courbé, je sais qu'il ne l'est pas, et le témoignage de mes sens est non avenu. Les anciens croyaient à l'immobilité de la Terre et aux révolutions du Soleil. Mais nous, modernes, à qui on a fait toucher du doigt la différence qui existe entre un mouvement relatif et un mouvement réel, tout en continuant de voir le Soleil tourner, nous le tenons pour immobile. La contradiction entre l'apparence et la réalité ne nous tourmente plus. Nous savons la résoudre.

Il n'en va pas ainsi avec l'illusion de la liberté. Quand on vous a convaincu par voie syllogistique ou inductive que vous n'êtes pas libre, vous restez persuadé du contraire, et le premier acte que vous

ferez démentira le raisonnement. Et pourquoi? Parce que vous ne parvenez pas à vous expliquer à vous-même l'origine, le principe de cette illusion Comment ce qui n'est pas libre peut-il avoir l'idée de la liberté? Conçoit-on un volant qui, sentant en lui l'élan que lui imprime la raquette, s'imaginerait être en état de s'opposer à la force qui le lance? N'y a-t-il pas là une contradiction manifeste dans les termes? Le pauvre qui se figure être riche et jette des libéralités aux quatre vents du ciel, l'idiot qui se croit du génie, l'imbécile qui prétend disposer des éléments, tous ces gens-là, on les renferme dans des asiles. Et pourquoi n'y mettrait-on pas l'esclave qui proclame partout qu'il est libre et se conduit partout comme une personne libre?

Vous vous croyez libre, vous dit-on, parce que vous ne connaissez pas la cause qui vous fait agir : — Quelle connexité y a-t-il entre cette croyance et cette ignorance? Je suis triste, et j'ignore pourquoi; vais-je me figurer que c'est moi qui ai voulu ma tristesse? Et le voyageur téméraire qui, escaladant des pics neigeux, fait un faux pas, s'imagine-t-il être libre, parce qu'il sait pourquoi il roule d'abîme en abîme? Jadis on ignorait, et l'on ignore encore pourquoi la pierre tombe; la croit-on libre? On constate, sans en pénétrer la raison, l'affinité du carbone pour l'oxygène; l'attribue-t-on à la liberté? On ne sait d'où viennent les changements atmosphériques; les met-on sur le compte de divinités aériennes?

Il n'est pas nécessaire de connaître la cause d'un phénomène pour être assuré qu'il en a une. C'est là une vérité tellement élémentaire qu'on craindrait bien de l'énoncer. Aussi ce n'est pas l'ignorance où nous serions à l'égard de la cause de nos actes qui nous les ferait regarder comme libres. Si nous avions la persuasion, plus ou moins fondée, qu'ils sont des effets naturels analogues à ceux dont le principe nous est connu, il n'y aurait plus d'illusion. Mais c'est cette persuasion-là qu'il est impossible de nous donner.

Les déterministes eux-mêmes avouent qu'ils se croient libres, bien que leur science leur assure qu'ils ne le sont pas. Qu'est-ce que cette opposition entre la croyance et la science?

Mais il y a mieux, et ici l'illusion — si illusion il y a — devient tout à fait incompréhensible. Tous, nous distinguons en nous des actions libres et des actions non libres, et la plupart du temps ce sont celles dont la cause nous est le plus profondément cachée que nous regardons précisément comme nécessités.

Personne n'attribue à la liberté la circulation du sang, les sécrétions, la digestion. Nous nous sentons libres d'apaiser notre faim et notre soif de telle ou telle manière; nous nous reconnaissons en-

core une certaine influence sur l'acte de la mastication, lent ou précipité, parfait ou imparfait. Mais quant à la sensation préliminaire de faim ou de soif, quant à la sécrétion de la salive, et à ce qui se passera après que le liquide ou le bol alimentaire sera entré dans l'œsophage, nous savons que ce sont choses en dehors de notre volonté.

Il en est de même de nos appétits et de nos répugnances. L'enfant sollicité de prendre une drogue qui lui soulève le cœur porte vingt fois de suite à ses lèvres le verre qui la contient, et l'éloigne, sans parvenir à le boire. Or il sait que le premier mouvement est voulu et que le second ne l'est pas. Il sent bien en outre qu'il a le pouvoir d'avaler le médicament, mais qu'il n'a pas celui de ne pas avoir de nausées.

Nous ne pouvons pas avoir la faculté de nous soustraire à la maladie et à la douleur, quoique nous ignorions profondément la cause de l'une comme de l'autre. Mais quand nous allons délibérément chez le dentiste, et que nous supportons résolûment l'arrachement d'une molaire, nous nous flattons d'avoir fait preuve de stoïcisme.

J'ignore ce que c'est que la vision et quelle cause fait que mes yeux voient. Cependant jamais il ne m'est venu en tête de croire que c'est à ma liberté que je dois, chaque fois que je les dirige vers ma fenêtre, de voir la Meuse et ses douces collines. Mais c'est elle, je n'en doute nullement, qui fait que je fixe mon regard sur mon papier ou que je le porte autre part.

Vous essayez de ne pas cligner des yeux devant la menace d'un coup fictif, de ne pas broncher sous le couteau du chirurgien, de ne pas reculer quand vous voyez venir à vous d'un mouvement rapide un corps que vous savez cependant ne pouvoir vous atteindre, — vous faites preuve de foi dans le pouvoir de la volonté s'opposant à ces puissances inconnues qui vous dominent.

Celui qui, pour en finir avec la vie, va se précipiter dans le vide, sait que le dernier de ses pas, il peut ne pas le faire, s'il le veut, mais il a prévu qu'après ce pas, il ne lui sera plus possible de revenir sur sa détermination.

Quel est le nageur qui, voulant attenter à ses jours, ira se jeter à la rivière, sans prendre au préalable certaines précautions? Et pourquoi? parce qu'il pressent qu'une fois à l'eau, il nagera malgré lui. Sa volonté se défie d'elle-même.

Non seulement nous distinguons entre les mouvements volontaires et les mouvements involontaires, mais nous établissons des nuances et nous faisons la part exacte de la volonté et de l'habitude et de l'instinct. Quelqu'un avait un certain soir une visite à faire. Les per-

sonnes chez qui il se rendait, se tenaient habituellement dans une pièce du rez-de-chaussée communiquant directement avec la rue par un corridor très long et très obscur. Il sonne, il entre, et les gens ouvrent la porte de leur salle pour le guider. Au bout de quelques pas, il trébuche contre une petite marche dont il ignorait l'existence; et voilà que, courant tête baissée en vue de se rattraper, il vient d'un trait tomber au milieu de la société. Or il s'agit ici de ces mouvements de locomotion que nous exécutons, on peut dire, sans le savoir. Et pourtant il n'y a pas à s'y tromper : cette course effrénée et ridicule, dont la cause est connue, se distingue d'une entrée calme et digne, comme quelque chose de non voulu d'avec quelque chose qui est voulu.

L'autre jour, repassant mon manuscrit, je lis à la première page : « Qu'ils le disent ou qu'ils le thèse. » J'avais, à n'en pas douter, écrit machinalement ce mot *thèse*. De prime abord, on se figurerait qu'une orthographe correcte est le résultat d'une habitude dominante. La faute prouve bien qu'il n'en est pas tout à fait ainsi, et que l'habitude a besoin d'être accompagnée d'une certaine part d'attention. Mais voici qui est encore plus concluant. Dans ce moment même où je commente cette bizarrerie, je cherche de propos délibéré s'il n'existe pas un autre assemblage de lettres ayant le même son, et je trouve *teize*, comme *seize*. Or j'ignore par quelle cause j'ai écrit une première fois *thèse*, tandis que je connais parfaitement, ou du moins je connais mieux, ce qui m'a inspiré la combinaison *teize*. Et néanmoins, tout le monde en conviendra avec moi, je n'ai pas l'illusion de me figurer avoir été libre quand j'écrivais *thèse*, tandis qu'il me semble au contraire l'avoir été en inventant *teize*.

Jusqu'à présent, les exemples choisis se rapportent tous à des mouvements physiques. Le domaine des pensées ou des sentiments offre une mine inépuisable.

Qui de nous ne distingue un sujet de méditation choisi librement, d'avec une pensée qui nous poursuit et nous obsède? Je me dis, par exemple, que je ferais bien de m'acquitter par avance d'une certaine besogne. J'attends des amis, et je désire pouvoir être tout à eux. Les raisons qui me poussent au travail me sont connues, et c'est en cela même que je me crois libre. Mais voilà que, au moment où je suis tout à mon sujet, une idée, venue je ne sais d'où, s'empare de ma pensée; j'ai beau la chasser, elle s'obstine, s'attache à moi, m'absorbe. Ma volonté se déclare vaincue.

J'ai mentionné ailleurs le fait d'un aliéné qui ne pouvait voir du cuivre sans être pris de terreurs inexprimables. A part ce point spécial, il avait tout son bon sens. Il raisonnait son état et trouvait sa

folie absolument déraisonnable; mais il sentait qu'il n'y pouvait rien. Ici encore, l'idée de la contrainte accompagne l'ignorance absolue de la cause. A cet exemple, on pourrait joindre celui de bon nombre d'hystériques [1].

Chacun croit avoir une certaine direction sur ses pensées à l'état de veille, mais personne ne s'imagine avoir une action sur ses rêves. On est libre de s'enivrer d'alcool ou d'opium; mais on sait aussi que par là on aliénera sa liberté. Voilà tous cas où la conscience fait une distinction entre les pensées libres et celles qui ne le sont pas. Quelle est donc la signification de cette distinction?

Sans doute, si, en toute occasion, nous nous croyions libres, si nous considérions tous nos actes, comme étant délibérés en pleine indépendance, on serait en droit de soutenir que nous nous en faisons accroire. Il suffirait de nous montrer que certaines fois nous agissons sous l'empire d'une nécessité absolue.

Mais il n'en est pas ainsi. Nous apprécions nous-mêmes avec une grande finesse la part de liberté que nous mettons dans nos actes. Le fumeur endurci sait qu'il n'est libre que lorsqu'il résiste à sa passion, l'ivrogne, que quand il passe devant un cabaret sans s'y arrêter, le poltron, que lorsqu'il surmonte sa peur. De là cette maxime de morale si sage: Évitez les occasions — parce que c'est un fait reconnu que la liberté est vaincue dès qu'on dépasse certaines limites. Celui qui veut se déshabituer de fumer doit commencer par éviter la vue du tabac et des fumeurs.

La lutte entre les passions et le devoir, c'est la lutte entre la violence et la raison. Personne ne s'y trompe. Et M. James, dans l'ouvrage que nous avons analysé longuement ici même [2], a mis cette remarque universelle sous une forme neuve et saisissante. L'homme se sent libre lorsqu'il suit la ligne de plus grande résistance. Le vicieux, quand il s'abandonne à son vice, ne s'avise jamais de penser qu'il résiste à la vertu; ni le gourmand, qu'il lutte contre la sobriété; ni le libertin, contre la continence.

On pourrait en dire long sur ce sujet. Mais ceci suffit pour montrer, non pas que le déterminisme est faux, mais que l'explication qu'il prétend donner de l'illusion du libre arbitre est complètement insuffisante. Il lui incomberait de préciser exactement quelles sont les conditions requises pour qu'une action nous paraisse libre, et il faudrait en outre qu'il pût en fournir la preuve expérimentale, c'est-

1. Voir *Le Sommeil et les Rêves, Revue phil.*, juin 1880, p. 644.
2. Livraison de novembre 1881.

à-dire qu'il pût défier le sujet chez qui il aurait reconnu ces conditions, d'agir autrement. Or cette preuve ne sera jamais donnée. Il est vrai qu'il aura toujours la ressource de dire que le défi lui-même est une nouvelle condition qui vient modifier les données. Eh bien, qu'il en tienne compte d'avance.

L'illusion est donc aussi inexplicable que le fait de la liberté. N'est-il pas dès lors plus scientifique d'accepter ce fait, dût-on se résigner à ne pas le mettre d'accord avec l'une ou l'autre loi naturelle que nous croyons avoir découverte, et s'écrier avec M. du Bois-Reymond : *Dubitemus*[1]? N'est-ce pas là faire acte de sincérité? et où la sincérité est-elle plus indispensable que dans la science? D'ailleurs, si l'on devait rejeter tout ce qui est inexplicable, que resterait-il debout de l'édifice du savoir humain?

Conçoit-on au reste la possibilité d'une société de fatalistes mettant en pratique leur système? On raconte que Zénon le stoïque fouettait un jour son esclave pour vol. Celui-ci lui dit : Pourquoi me fouettes-tu? il était dans ma destinée de voler. — Et d'être écorché, lui répondit Zénon.

Cette anecdote, si connue, donne la mesure de la foi des déterministes dans leurs théories. La boutade de Zénon est spirituelle, sans doute; mais, si elle satisfait l'esprit, elle ne satisfait pas la raison. Quand il fouette son esclave, ce n'est pas parce qu'il ne peut désobéir à la destinée, c'est parce que son esclave l'a volé. Il le sait bien, et, néanmoins, il fait semblant de ne pas comprendre le sens du *pourquoi* qui lui est adressé. Un autre Zénon niait le mouvement. Diogène se mit à marcher. Ici, ce sont les fatalistes qui marchent eux-mêmes — à la suite du reste de l'humanité.

III

Peut-il exister des forces capables de modifier leur intensité, leur direction ou leur point d'application?

Les partisans du fatalisme ne sont donc pas heureux quand, s'aventurant dans les régions du sens intime, ils essayent de le convaincre d'erreur. Les indéterministes sont-ils plus avisés lorsque, se hasardant sur le terrain des sciences naturelles, ils tentent de faire adopter la conception d'une force capable de varier son intensité, son point d'application ou sa direction?

1. *Die sieben Welträthsel* : voir *Rev. phil.*, février 1882.

La notion de force est en soi passablement obscure. Elle provient d'un transport à l'extérieur d'un attribut dont l'homme croit être en possession, à savoir celui de mouvoir son propre corps et, partant, la matière — attribut qu'il a ensuite étendu à ses semblables, puis aux animaux. Quant à la matière, il la regarda longtemps comme incapable de se mouvoir d'elle-même. Tout mouvement lui semblait être le résultat d'une volonté. C'étaient des divinités qui guidaient les astres, des génies qui déchaînaient les vents, des nymphes qui alimentaient les fleuves, un dieu qui soulevait les mers.

A tout prendre, cette conception enfantine était un essai d'explication. Pourquoi n'était-il pas scientifique? Uniquement parce que les mouvements étaient rapportés à des esprits libres. On voit déjà où j'en veux venir.

L'histoire de la science n'est qu'une longue lutte contre cette spiritualisation de la nature. La physique se constitua sérieusement du jour où elle bannit l'horreur du vide; la physiologie, quand Schwann eut porté le coup de grâce à la force vitale ; et la chirurgie (pour ne pas citer la médecine), lorsqu'elle cessa de se fier à la *vis medicatrix* de la nature.

Ce n'est pas que nous soyons parvenus à balayer radicalement toutes les entités dynamiques. Les sciences expérimentales ont, elles aussi, des espèces de *virtus dormitiva*, accommodées à leur propre usage. Mais, au moins, on se défie actuellement de ces mots prétentieux et vides, et l'on aspire après le moment où l'on pourra se passer et de l'attraction et de l'affinité et du magnétisme.

Pour en revenir à la science du mouvement, la dynamique fut créée le jour où l'on énonça la loi d'inertie. Inertie, c'est là un mot qui signifie bien des choses, et, si l'on entendait toutes ces choses quand on dit que la matière est inerte, on se tromperait grossièrement. En mécanique, ce terme a une signification spéciale et restreinte.

La matière est dite inerte, en ce sens qu'un *point* matériel, s'il est en repos, ne se met pas *de lui-même* en mouvement, et, s'il est en mouvement, ne se met pas *de lui-même* en repos [1].

1. Je dois prévenir le lecteur que je n'accepte comme satisfaisante aucune des définitions élémentaires de la mécanique. Je renvoie sur ce point à mon *Essai de logique scientifique,* où j'ai examiné à fond les notions qui se rapportent au mouvement (p. 227 et suiv.).

Un esprit extrêmement ingénieux et subtil, M. Pirmez, ancien ministre et membre de la Chambre belge, a, dans un livre dont la *Revue* a rendu compte (décembre 1881), attaqué la loi d'inertie. Il est parti de cette idée que le mouvement était une activité, et le repos un état. Le mouvement indéfini lui apparaît ainsi comme une suite indéfinie d'effets sans cause. Mais l'existence indéfinie est dans le même cas. Au fond, sans s'en douter, M. Pirmez

Remarquons d'abord ces mots *de lui-même*. Ils décèlent nettement la préoccupation d'opposer les corps purement matériels aux corps vivants qui ont l'air de se mettre d'eux-mêmes en mouvement ou en repos. Notons aussi que la définition parle d'un point matériel. La notion du point matériel est en soi doublement contradictoire. Le *point*, c'est un néant qui occupe un lieu de l'espace, un rien dont on peut dire quelque chose; en outre, la matière dont est fait ce point *matériel*, n'a, en dehors de l'inertie, aucune propriété, aucun attribut; elle est un néant qualitatif.

De sorte que l'expression *point matériel* désigne un double néant; et cependant on ne pourrait mettre à sa place ni celle d'atome ou de molécule, ni celle de particule. L'atome, la molécule, la particule ont une étendue plus ou moins appréciable, et par conséquent une forme; et ils ont des propriétés, et par conséquent une force propre. Dans la molécule ou la particule, les atomes sont en mouvement, et l'atome lui-même n'a probablement pas d'existence en dehors de la molécule.

Le point matériel de la mécanique est ainsi une pure fiction, mais une fiction nécessaire, obtenue par l'abstraction de l'étendue et de toute qualité spécifique; on ne lui a laissé que la propriété d'occuper un lieu et de résister à toute cause tendant à changer son état de mouvement ou de repos. Cette faculté de résistance, c'est l'inertie. En tant que mesurée, elle s'appelle masse. Les points matériels se distinguent par deux attributs seulement, par leur position et par leur masse, c'est-à-dire par la difficulté plus ou moins grande que l'on éprouve à les mouvoir.

Partant de là, on a appelé force la cause du mouvement (ou du repos). J'ai démontré ailleurs que cette définition est fausse [1] et insoutenable. Mais acceptons-la telle quelle.

Il en découle tout d'abord cette conséquence que la force mécanique s'évalue par la quantité de mouvement qu'elle imprime ou est

se heurte à une notion aussi obscure que celles de la force et de la matière. la notion du *temps*.

D'autre part, la critique de M. Pirmez tomberait juste si la mécanique était une science de la réalité. Je dois dire que nombre de géomètres se l'imaginent comme lui. Mais les lois mécaniques sont abstraites et elles n'ont de vérité qu'en tant qu'appliquées à des abstractions. En l'absence de point de repère, pour la mécanique, une masse animée d'un mouvement rectiligne et uniforme est la même chose qu'une masse en repos ; or, cela est vrai de ces masses imaginaires, telles que les forge la mécanique, composées de points reliés entre eux par des relations invariables. Mais des masses réelles se conduiraient tout autrement, et l'inspection d'une seule de leurs particules nous ferait connaître si elles sont mues ou non. C'est ce que nous verrons plus tard.

1. *Essai de logique scientifique*, p. 227 et suiv. Il faut retourner la proposition : Le mouvement est la mesure de la force.

capable d'imprimer à un point matériel. Rappelons que la quantité de mouvement d'un point est le produit de sa masse par sa vitesse. Ainsi la masse étant double et la vitesse triple, la quantité de mouvement et, par conséquent la force, est sextuple. En somme donc, en mécanique et, nous pouvons l'ajouter, en physique, la force ne se conçoit que sous la forme d'un mouvement inhérent à des masses, c'est du mouvement emmagasiné. Si la force meut, c'est qu'elle est elle-même mouvement; et le passage du repos au mouvement, comme du mouvement au repos, n'est, en dernière analyse, que la communication d'un mouvement. Le corps mouvant transmet tout ou partie de son mouvement au corps mû; et, dans le premier cas, quand il transmet tout son mouvement, il est mis lui-même en repos. Comment se fait cette transmission du mouvement? Question obscure, mais nous n'avons pas à la traiter. Une force ne peut donc varier son intensité. Autant dire qu'elle ne peut créer ou détruire une partie d'elle-même.

Peut-elle davantage varier sa direction? En aucune manière. Des forces partant du même point et qui ont des directions différentes, ne peuvent se substituer l'une à l'autre, elles se composent. Une force qui varierait sa direction créerait donc quelque part une autre force capable en se combinant avec elle de la placer comme résultante dans la situation nouvelle.

Enfin elle ne peut pas non plus varier son point d'application, à moins de l'échanger contre un des points de son parcours. Une force qui se transporterait dans l'espace parallèlement à elle-même, créerait au fond deux forces égales et de signes contraires agissant à l'extrémité de la droite qui relierait le point de départ au point d'arrivée.

Quand donc l'imagination des spiritualistes crée de prétendues forces libres qui pourraient faire varier elles-mêmes, ou leur intensité, ou leur point d'application, ou leur direction, ils tombent dans le non-sens. Tout changement d'une pareille nature suppose l'intervention d'une ou de plusieurs forces spéciales, parfaitement déterminées. Considérer les êtres libres comme des magasins de forces dont ils disposeraient à leur gré, en ce sens qu'ils pourraient les porter à droite ou à gauche suivant leur besoin ou leur fantaisie, c'est déguiser sous un masque scientifique une absurdité qui n'en devient que plus choquante [1]. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de forces libres, dans le sens précis que certains psychologistes voudraient attacher à ce mot. De semblables forces libres auraient la faculté d'augmenter ou de diminuer la somme de l'énergie de l'univers.

1. Il est très remarquable que Descartes ait cru pouvoir accorder à l'âme une action sur la direction du mouvement, bien qu'il lui déniât la faculté de produire le mouvement (voir *Revue phil.*, février 1882, p. 183).

IV

De la prétendue nécessité d'un principe directeur pour lever des cas d'indétermination de mouvement.

Le sujet qui me reste à traiter est plutôt du ressort des géomètres que des philosophes. Mais il n'est peut-être pas mauvais de mettre ces derniers en garde une bonne fois contre certains sophismes ou paradoxes mathématiques auxquels ils sont sujets à se laisser prendre. Erreur excusable : n'ont-ils pas été élevés dans l'idée que les sciences mathématiques sont infaillibles? Elles le sont, en effet, pourvu qu'on ne veuille pas voir dans les formules autre chose que ce qui y est véritablement contenu.

En 1877, M. Boussinesq, professeur à la Faculté des sciences de Lille, annonça avec un certain fracas qu'il avait enfin trouvé la vraie solution du problème du libre arbitre. Il publia dans les *Comptes rendus* [1], dans la *Revue scientifique* [2], dans la *Revue philosophique* [3] des notes à l'appui d'un gros mémoire, tout hérissé de formules savantes et de réflexions métaphysiques ingénieuses, mais passablement embarrassées et obscures.

A l'Académie des sciences, un autre mathématicien, M. de Saint-Venant, se fit en quelque sorte le parrain de l'invention. Dès lors, rien d'étonnant que M. P. Janet, ému d'un si imposant appareil, persuadé d'ailleurs que des intégrales ne peuvent mentir, ait cru pouvoir, tout en déclinant sa compétence, donner son approbation, dans un rapport lumineux comme lui seul sait en faire, à un travail qu'on lui présentait comme sauvant la liberté. Ce rapport fut publié en tête du volume de M. Boussinesq [4].

Cette philosophie mathématique ne passa pas toutefois sans protestation. En septembre 1878, il parut dans le *Journal des savants* un article incisif de M. Bertrand qui lui portait les plus terribles coups. Et tout récemment encore — tant cette question de la liberté sollicite les penseurs — M. du Bois-Reymond [5] n'a pas dédaigné de

1. 19 février, p. 362, 30 avril, p. 944.
2. 14 avril 1877.
3. Janvier 1879.
4. *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, par J. Boussinesq, précédée d'un rapport de M. Paul Janet, à l'Académie des sciences morales et politiques ; extrait des *Mémoires de la Société des sciences, de l'agriculture et des arts de Lille*, année 1878, t. VI, 4e série.
5. *Die sieben Welträthsel*, etc., voir la *Revue philosophique*, février 1882.

revenir à la charge et de combattre de nouveau les spéculations un peu fantaisistes du professeur de Lille et des autorités sous lesquelles il s'abrite.

Après cela, il doit être permis, ce semble, de soumettre à une critique un peu étendue un système qui se présente sous des patronages aussi respectables.

La solution nouvelle repose sur certains cas d'indétermination que peuvent présenter les équations différentielles du mouvement, dont l'intégration conduit à des solutions singulières.

Que le lecteur toutefois n'aille pas s'effrayer de ces termes de différentielles et d'intégrales et de solutions singulières. L'intégrale est à l'équation différentielle ce qu'est, en quelque sorte, la valeur de l'inconnue par rapport à l'équation qu'il faut résoudre. Étant donné un système de forces agissant sur un point matériel, on peut rechercher quelle sera la trajectoire de ce point. On met le problème en équation, et l'on obtient une ou plusieurs équations différentielles. La solution de ces équations s'appelle intégration, et le résultat, ici la trajectoire cherchée, intégrale. Or il arrive parfois que, outre la solution générale, on trouve une ou plusieurs solutions particulières qui ne rentrent nullement dans l'intégrale générale, tout en satisfaisant au système des équations différentielles. C'est un signe que le problème est, à certains égards, indéterminé. L'exemple suivant peut donner une idée d'une solution singulière. On demande le nombre qui, multiplié par 5, donne pour produit le carré de ce nombre. Tout le monde répondra 5. Il y a cependant une autre réponse satisfaisante, et c'est 0. C'est là, si l'on veut, une solution singulière.

Revenons aux problèmes mécaniques, et raisonnons sur un cas particulier. Si l'on se donne un point mobile mû par une force initiale et attiré par un centre fixe d'attraction, on sait que la trajectoire de ce point sera une section conique décrite autour de ce centre comme foyer. Admettons que ce soit une ellipse et suivons le point dans sa marche. Une révolution totale du corps comprend deux phases distinctes : depuis l'extrémité du grand axe la plus rapprochée du foyer jusqu'à l'autre extrémité, il s'éloigne du centre attractif; à partir de celle-ci, au contraire, il ne cesse de s'en rapprocher jusqu'à ce qu'il soit revenu à sa première position. Mais, arrivé aux deux extrémités du grand axe, pendant un temps infiniment court, il est vrai, il ne s'éloigne ni ne se rapproche du centre, les forces centrifuge et centripète s'y font équilibre. En ces endroits-là, par conséquent, le cercle satisfait aussi bien que l'ellipse, aux conditions de l'énoncé; il y a deux trajectoires possibles, l'ellipse et le cercle; et le cercle est la solution

singulière. Or, d'après M. Boussinesq, rien n'empêche d'imaginer que le point, au lieu de reprendre son mouvement elliptique, continue pendant un certain temps à se mouvoir sur ce cercle. Naturellement, de même qu'il a quitté le mouvement elliptique pour prendre un mouvement circulaire, il peut, dans la suite, se fatiguer du mouvement circulaire et réadopter le mouvement elliptique, ou tout autre mouvement qui satisfasse à certaines conditions spéciales. Or, si l'on trace toutes les routes possibles que le mobile peut suivre, on obtient un réseau extrêmement compliqué, caractérisé par des bifurcations incessantes des chemins à parcourir.

Suivons maintenant par la pensée un mobile lancé dans un semblable labyrinthe. Tant que la route est simple, nul embarras. Mais une fois arrivé dans un carrefour, que fera-il? Prendra-t-il à droite? prendra t-il à gauche? Le voilà dans une situation pire que l'âne de Buridan, qui a également faim et soif. Car si l'âne, sacrifiant momentanément sa faim, se décide à boire, il pourra du moins manger après avoir bu. Le mobile, lui, du moment qu'il aura fait choix d'une direction, ne pourra revenir sur ses pas.

Mais pourquoi choisirait-il un embranchement plutôt que l'autre, puisque tous deux forment la continuation naturelle d'un même tronc? Pour qu'il se décide, il faut bien qu'une impulsion quelconque, aussi faible que l'on voudra, l'engage dans l'un des deux chemins, sans quoi il restera arrêté devant leur entrée, ce qui serait une véritable destruction de mouvement. M. Boussinesq a senti la difficulté; et c'est ici qu'il fait sortir son *deus ex machina*, le principe directeur libre. La liberté n'est donc pas seulement une possibilité, c'est une nécessité, et sans elle, les mobiles, chaque fois qu'ils seraient placés dans cette situation critique, n'ayant nul motif de prendre l'une détermination plutôt que l'autre, se prononceraient pour l'abstention. De sorte que, quand on appelle libre le principe directeur, c'est une façon de parler, car, lui, il n'est pas libre de s'abstenir [1].

Le simple bon sens dit qu'il n'en est pas ainsi. Il ne serait peut-être pas facile de démontrer d'une manière générale qu'une trajectoire mécanique ne peut pas se diviser. Mais c'est là une de ces difficultés que l'on rencontre chaque fois que l'on veut prouver une négation ou une impossibilité. Cette remarque, nous aurons encore l'occasion de la faire dans la suite.

1. « S'abstenir! nullement, cela ne se peut. Imaginez en effet le point placé dans les conditions indiquées, il approche de la position critique, deux routes sont possibles, les équations différentielles ne prescrivent rien, la puissance directrice s'abstient, le temps presse cependant, que va-t-il arriver? » Bertrand, *loc. cit.*

Le sophisme ou l'erreur de M. Boussinesq provient de ce qu'il traite comme des réalités de véritables abstractions mathématiques. Un arc d'ellipse est toujours un arc d'ellipse; quelque petit qu'il soit, il porte en lui ce caractère, si bien que, par lui, on peut reconstruire la figure entière. Mais il n'en est pas de même d'un arc *infiniment* petit. Cet arc peut parfois appartenir en même temps à une droite, ou à un cercle, ou à une parabole, ou à toute autre courbe. C'est ainsi qu'un point est à la fois un carré, un triangle, un cercle sans dimension. Si donc nous considérons le mobile en tant que se mouvant sur un arc infiniment petit, suivant les conditions de la question, on peut identifier cet arc avec une droite ou bien avec un arc de cercle, ou de parabole, ou d'une autre figure. Mais on n'est pas autorisé à transporter cette fiction dans la réalité. Dans la réalité, il n'y a pas d'infiniment petits, il n'y a que des quantités finies.

Puisque je suis sur ce chapitre, pendant que M. Boussinesq philosophait sur les intégrales singulières, M. J. Plateau publiait dans les bulletins de l'Académie de Belgique [1] une note sur *quelques exemples curieux de discontinuité en analyse.* Il y donnait le moyen de former des équations discontinues. Ces équations représentent des courbes revenant en partie sur elles-mêmes, s'interrompant, ayant la forme d'une feuille avec son pétiole, ou bien se bifurquant sans que les branches aillent dans la suite se réunir. Il ne s'agit plus ici d'intégrales singulières, mais d'équations définies. Ces courbes bizarres, si M. Boussinesq les avait connues, lui auraient été certainement d'un grand secours pour corroborer sa thèse. On peut même dire qu'elles sont, à certains égards, plus embarrassantes que les exemples qu'il a choisis.

Il n'est pas douteux cependant que la réalité ne fournira jamais de ces cas d'indétermination. Pourquoi? Parce que ces courbes, dans leur partie simple, ne sont simples qu'en apparence. Elles ont une seconde branche, imaginaire, il est vrai; et ainsi elles ne pourraient dans leur ensemble être décrites que par deux mobiles différents. C'est par un artifice de calcul que l'équation de ces courbes a l'air d'être unique. Au fond, il y a deux équations, confondues par le moyen de ce que l'on nomme un facteur de discontinuité qui rend intraçable telle ou telle portion de l'une des figures.

En mécanique, il n'y a pas de discontinuités réelles; il n'y a que des discontinuités apparentes. Prenons une figure des plus élémentaires, un *i*, par exemple. Qu'est-ce que je vois sur le papier? Un trait, une lacune, puis un point. Voilà bien de la discontinuité. Comment un

1. Février 1877, 2e série, t. XLIII.

mobile pourra-t-il passer du trait au point? Évidemment il faut qu'à un certain moment il sorte du plan du papier, pour y revenir ensuite. La trajectoire effective n'offre pas de lacune ; c'est la trace seule laissée sur le papier qui est discontinue. En d'autres termes, le papier a effleuré cette trajectoire d'une certaine manière, et a ainsi cueilli la figure d'un *i*. Le papier est là un artifice par lequel j'ai transformé librement en discontinu ce qui, en vertu des lois mécaniques seules, aurait été continu. Les mathématiciens, avec leurs facteurs imaginaires, ne font pas autre chose. Ils transportent dans un autre plan une partie de la figure.

V

Pour déterminer un mouvement, une force nulle peut-elle suffire dans certains cas ?

Là ne doit pas s'arrêter la critique. Concédons que le mouvement puisse être indéterminé, que le mobile puisse se trouver en face de deux chemins qui lui soient également indifférents. Encore faut-il, pour lui faire prendre l'un plutôt que l'autre, que l'action de la part du principe directeur se manifeste par une impulsion dirigée dans un certain sens. Quelle sera la source de la force dépensée ? A cela on répond que la dépense sera infiniment petite, c'est-à-dire nulle. Et ainsi l'on sauve, non seulement la liberté, mais l'immatérialité de l'âme.

Voici comment M. Boussinesq expose lui-même son idée :

« Les lecteurs étrangers à l'analyse infinitésimale pourraient remplacer les exemples analytiques qui suivent par celui d'un corps pesant, mobile le long d'une route, infiniment polie, tracée sur un sol dont les ondulations seraient telles que le corps parti sans vitesse d'un sommet arrivât également sans vitesse au sommet suivant. Il est clair qu'un principe directeur animant ce corps n'aurait besoin d'aucune force *finie* pour prolonger à son gré l'*arrêt*, à chaque sommet, et pour déterminer ensuite le départ, arbitrairement, dans un sens ou dans le sens opposé. Si tous les sommets n'étaient pas à la même hauteur, le mobile supposé parti sans vitesse du moins élevé y reviendrait de lui-même, également sans vitesse, pour s'y arrêter aussi longtemps qu'il conviendrait au principe directeur, et pour repartir ensuite, dans un sens ou dans le sens contraire, au gré du même principe. Celui-ci, quoique n'ayant plus pour *siège* qu'un seul point, n'en exercerait pas moins un pouvoir libre chaque

fois que le mobile reviendrait se mettre en quelque sorte à sa disposition; et la loi physique du mouvement, en ramenant périodiquement le corps à son point de départ, rendrait possible l'exercice de ce pouvoir, *bien loin de le gêner*[1]. »

Simplifions encore l'exemple inventé par M. Boussinesq. Une sphère pesante est mue par la seule action de la pesanteur; son centre de gravité décrit une verticale. Supposons que cette verticale vienne aboutir au sommet d'un cône. La sphère viendra s'y reposer; et elle pourra dans la suite, sous la moindre impulsion, reprendre son mouvement le long d'une génératrice quelconque du cône.

En partant de considérations semblables, on peut, avec M. Boussinesq, se figurer le cerveau comme un composé d'atomes lancés sur des trajectoires qui aboutiraient de distance en distance à de pareils sommets d'indétermination, ou qui reviendraient toujours se placer au même sommet. Seulement, d'après lui, l'agent volontaire, le principe directeur immatériel, aurait pour mission de faire cesser cette indétermination, et cela en dépensant une force égale à zéro.

Cournot[2] avait déjà eu l'idée, et elle a été reprise plus tard par M. de Saint-Venant[3], d'utiliser la notion d'une force décrochante pour expliquer l'acte libre.

« Pour soulever des quartiers de rocher, dit Cournot, pour fouiller et percer des montagnes, l'homme a besoin de déployer une force mécanique énorme : il la trouve dans la subite expansion des gaz que développe en brûlant un mélange de salpêtre, de soufre et de charbon pulvérisés... Pour se procurer l'étincelle qui mettra le feu aux paquets de poudre et fera sauter le rocher...., la physique enseignera à concentrer...., à l'aide d'une lentille de verre, l'un des rayons que le soleil nous envoie, et la chimie produira des mélanges explosifs dont la détonation n'exige que le frôlement d'une plume ou la présence de la lumière diffuse. Ainsi, nous ne manquons pas de termes de comparaison qui puissent nous aider à comprendre comment le principe de la vie et de l'organisation pourrait intervenir et agir, *non à la manière des forces physiques*, non en ajoutant son action aux leurs ou en les neutralisant par une action contraire *du même genre*, mais en leur imprimant une direction appropriée. Ce que l'homme fait par combinaisons réfléchies, l'énergie vitale le ferait spontanément, sans conscience d'elle-même, bien plus sûrement et avec un artifice infiniment plus merveilleux. »

1. *Revue scientifique*, 14 avril 1877, p. 988.
2. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861, t. I, p. 364, 370, 374.
3. *Accord des lois de la mécanique avec la liberté de l'homme dans son action sur la matière.* (*Comptes rendus, etc.*, 5 mars 1877, t. LXXXIV, p. 419 et suiv.).

Et plus loin : « Ce raisonnement indirect, duquel il résulte que l'intervention du principe vital comme force physique peut être atténuée autant que l'on veut, équivaut au fond, pour qui sait l'interpréter d'après toutes les analogies, à quelque raisonnement direct qui nous échappe, faute de données convenables ou de moyens convenables de les mettre en œuvre, et duquel il résulterait que *cette part concomitante peut et doit être supposée rigoureusement nulle.* »

Le raisonnement de M. de Saint-Venant est quelque peu différent de celui de Cournot et aboutit à la même conclusion.

« L'énergie dite *potentielle*, dit-il, consiste dans du travail *disponible*, comme est celui qui réside dans un ressort tendu ou comprimé, dans un poids suspendu à une certaine hauteur, dans une certaine quantité de fourrage, etc.; l'énergie *actuelle*, *vive* ou *cinétique*, est la demi-force vive de corps ou corpuscules en nombre quelconque ayant des masses *m* et des vitesses *v*. Or, mon action, même supposée la plus étrangère à des motifs déterminants, se réduit à transporter une portion de l'une de ces deux espèces d'énergie d'un corps à un second corps; ou, plus souvent, à transformer l'une des deux espèces dans l'autre en pareille quantité, ce qui laisse constante leur somme totale conformément à la loi. Je change, hors de moi, de l'énergie potentielle en actuelle si j'ouvre la bonde d'un réservoir d'eau, si je presse la détente d'une arme chargée, si je lâche le déclic retenant élevé de plusieurs mètres un mouton à enfoncer les pieux.... Ces changements d'une portion d'énergie potentielle en énergie actuelle ou réciproquement, je puis les opérer sur mon propre organisme, et c'est ce que je fais librement presque à tout instant dans l'état de veille... Des actes intérieurs de ce genre doivent même précéder tous les actes extérieurs.... Mais d'autres actes, plus intimes, doivent précéder encore ceux-là. Ce sont ceux qui se passent dans l'organe de la pensée, sous l'impulsion de la volonté. Or, la liberté des déterminations de celle-ci ne violera aucunement l'invariabilité qu'on supposerait s'étendre aux lois mécaniques des modifications de cet organe, car il peut n'y avoir toujours là qu'un simple changement de l'énergie d'une des deux espèces en une pareille quantité de celle de l'autre espèce.

» Considérons, pour nous en bien assurer, que.... l'action de *décrocher* un poids considérable demande bien, de ma part, l'impulsion, sur le système dont ce poids fait partie, d'une force qui lui est étrangère. Mais cette force peut être indéfiniment atténuée. Il suffit en effet de la chute d'un très petit poids pour en décrocher un gros, et un poids incomparablement plus petit encore pourrait, par sa

chute oblique, vaincre l'insensible frottement de glissement du petit poids sur la goupille polie où son anneau se trouverait engagé de 1 millimètre. Ainsi, au moyen d'une superposition de poids que l'on regarderait comme compris dans le même système que le gros, on peut, par la pensée, réduire à l'indéfiniment petit l'effort extérieur capable de mettre tout en branle, et qui déterminerait la chute de millions de kilogrammes [1].....

» Si, au lieu d'un poids suspendu à faire tomber, l'on considère les phénomènes explosifs...., on se convaincra que le rapport entre le *travail* capable de déterminer un changement d'énergie potentielle en actuelle, et la *quantité* de l'énergie ainsi transformée, que ce rapport, dis-je, *ne saurait avoir d'autre limite de petitesse que zéro.* »

M. de Saint-Venant fait entrevoir ensuite combien ce rapport doit être minime dans l'action de notre cerveau sur nos membres, et, ajoute-t-il, rien n'empêche de supposer « que l'union toute mystérieuse du sujet à son organe ait été établie telle qu'elle puisse, sans travail mécanique, y déterminer le commencement de pareils échanges [2]. »

Malgré leurs nombreux points de contact, une nuance sépare la solution de Cournot de celle de M. de Saint-Venant. Le premier est disposé à admettre que l'action du principe directeur peut être rigoureusement nulle ; le second lui donne pour limite zéro, en la faisant dépendre du *rapport* entre l'effet produit et la cause.

L'une et l'autre solution reposent sur un sophisme. Il règne, à l'égard des forces de décrochement, quelque confusion dans l'esprit de certains mathématiciens, et il n'est pas inutile d'insister, même après ce qu'en dit M. du Bois-Reymond [3].

Rien de mieux, pour faire saisir la cause de l'erreur commise par M. de Saint-Venant, que de reprendre l'image d'une sphère pesante placée en équilibre sur la pointe d'un cône. Il est certain que le moindre effort va la faire basculer, et cela quelque lourde qu'elle puisse être. Cet effort est même complètement indépendant de sa

1. L'exemple suivant est plus facile encore à saisir que celui auquel M. de Saint-Venant s'est arrêté. Si l'on a un levier chargé à ses deux extrémités de poids *aussi grands que l'on veut,* mais parfaitement équilibré sur son point d'appui, il suffira de l'addition sur l'un des bras d'un poids *aussi petit que l'on voudra,* pour faire basculer tout le système. Or ce système, on peut l'imaginer *placé aussi haut que l'on veut,* et par conséquent, au moyen d'un poids indéfiniment petit, on peut développer une force indéfiniment grande.

2. M. de Saint-Venant partage en outre l'opinion de ceux qui « reconnaissent dans les animaux, même inférieurs, des déterminations et des mouvements *volontaires* ou non purement automatiques ; ce qui semble, au reste, évident pour tout le monde. »

3. Voir, dans la *Revue philosophique* de février 1882, l'article précité.

masse ; de sorte que celle-ci peut être aussi grande que l'on veut, même infiniment grande, elle s'écroulera infailliblement. Et, si maintenant elle tombe d'une hauteur considérable, il aura donc suffi d'une cause insignifiante pour produire des effets incalculables. Par conséquent, si l'on compare la cause et les effets, on peut dire que le rapport tend vers la limite zéro. On a affaire ici à une fraction dont le dénominateur va croissant.

Mais, de ce que la fraction va diminuant à mesure que le dénominateur croît, on n'est pas en droit de conclure que le numérateur est nul. Une seconde n'est rien en présence de l'éternité; mais c'est cependant quelque chose. Le temps se compose de secondes, et non pas de riens.

Voilà un premier sophisme mis à nu. Le sophisme qui se cache sous le raisonnement de Cournot est un peu plus difficile à démasquer.

La force qui fait basculer la sphère peut être aussi petite que l'on voudra. Or une quantité aussi petite que l'on veut n'est-elle pas une quantité nulle ?

En aucune façon. C'est, dans certains cas, une quantité que le calcul peut négliger et que l'on regarde, dans ces cas, comme égale à zéro; mais de ce que l'on peut, que l'on doit même parfois — selon la nature de la question — user de cette tolérance, ce n'en est pas moins une tolérance. Quand, dans un calcul d'intérêt, on convient de compter pour rien les fractions de centime, en sont-ce moins des fractions de centime?

Mais pénétrons plus avant encore, et ici nous touchons à un sujet plein de mystère. Quand une force, c'est-à-dire un corps en mouvement, vient choquer un autre corps, elle transmet en tout ou en partie son mouvement à ce corps. Pour fixer les idées, imaginons qu'une bille de billard vienne heurter une autre bille et lui transmette intégralement sa vitesse. Il ne faudrait pas croire que les choses se passent tout à fait comme si la première bille avait continué son chemin sans obstacle. Pas le moins du monde. Le transport du mouvement d'une bille à l'autre a pris du temps. Il s'est passé un certain intervalle entre le moment du contact et la mise en marche de la deuxième bille. Et en effet, si la première s'était arrêtée net dès l'instant du contact, comment aurait-elle poussé la seconde? On ne peut pas admettre que, pendant un instant, les deux billes soient toutes deux en repos, sans quoi l'on ne voit pas pourquoi la seconde se mettrait à avancer, ou pourquoi ce ne serait pas la première qui reculerait. Non! le mouvement passe graduellement de la première dans la seconde, et c'est quand celle-ci en a absorbé une certaine quantité

qu'elle se met visiblement en marche. En d'autres termes, il faut que la première pousse la seconde pendant un temps, si petit que l'on veut, mais non nul, pour qu'elle produise un effet visible. Plus sa masse est faible, ainsi que sa vitesse, en un mot, plus petite est la quantité de mouvement qui l'anime, plus ce temps doit être considérable.

Entre la cause et l'effet, entre la force et le mouvement qu'elle communique, il y a donc toujours un intervalle de temps qui, lui, dépend du rapport entre la cause et l'effet, entre la force mouvante et la masse à mouvoir. Nous avons la même fraction que tantôt, mais maintenant nous voyons clairement que le numérateur ne peut être nul, si petit que nous fassions le dénominateur. Si la quantité de mouvement qui représente la force mouvante était nulle, soit parce que la masse, soit parce que la vitesse serait nulle, il lui faudrait un temps infini avant de produire son effet, ce qui revient à dire qu'elle ne le produirait pas. En lançant contre la sphère un rien, ou en disposant tout contre elle une masse quelconque, mais au repos, nous ne la précipiterons pas. Il faut pour cela qu'une certaine masse soit jointe à une certaine vitesse, et plus grande sera la quantité de mouvement, plus rapidement se fera le détachement de la sphère. Il pourra même être tellement rapide que la sphère ne tombe pas, mais soit lancée dans l'espace suivant une direction à peu près rectiligne.

On voit donc clairement qu'un principe aura beau être immatériel, du moment qu'on ne met à sa disposition qu'une force infiniment petite, c'est-à-dire nulle, il n'en pourra rien faire, et son pouvoir directeur se réduira au néant.

Enfin, il n'est pas bien sûr que cette conception ne porte pas atteinte au principe de la conservation de l'énergie. Plaçons-nous par l'esprit devant un de ces points de bifurcation, au moment où l'intervention du principe directeur devient nécessaire. Mettons-nous bien dans l'esprit que les deux routes qui s'offrent à notre vue ne sont nullement symétriques. Car la symétrie ne serait concevable que si la partie simple de la trajectoire était une ligne droite servant d'axe de symétrie; et ce n'est jamais ou, si on l'aime mieux, ce n'est que rarement le cas. Sous l'influence du principe directeur, le mobile va, par supposition, prendre la route de droite. Or cette détermination produit un effet tout autre que s'il avait pris la route de gauche. Evaluons mécaniquement la différence. Pour passer d'une trajectoire à l'autre, il est clair qu'il faudrait, au moment où le principe directeur pousse le mobile sur la voie de droite, contrecarrer son action par une impulsion dirigée d'une certaine façon et avec une certaine

intensité. Le principe de la composition des forces nous donne et cette direction et cette intensité. Il faut, pour faire passer le mobile de droite à gauche, introduire une force égale à la résultante de la vitesse tangentielle qu'on veut lui donner, et d'une vitesse tangentielle égale et de signe contraire à celle qu'il a prise. L'action du principe directeur a donc eu pour résultat de détruire cette résultante. En d'autres termes, la somme de l'énergie universelle n'est pas la même dans un cas et dans l'autre.

Ceci soit dit sans préjudice de diverses autres difficultés dont il sera question dans la suite.

Au surplus, en supposant ces spéculations mathématiquement inattaquables, et en admettant, avec M. Boussinesq, que le principe directeur se place sur le sommet d'une éminence entourée de tous côtés d'éminences plus considérables, et que les atomes, lancés de ce sommet central dans toutes les directions imaginables par une force rigoureusement nulle, reviennent sans cesse se mettre à la disposition du principe, on n'aurait là en aucune manière l'image de la liberté de l'âme. Une pareille hypothèse, insoutenable au point de vue mécanique, est, au point de vue psychologique, complètement insuffisante. Quand nous délibérons, nous ne sommes pas arrêtés devant plusieurs chemins également bons à suivre. Au contraire, ils se dressent devant notre esprit comme offrant des avantages et des désavantages opposés, et l'effort que nous devons faire a précisément pour but — comme l'a dit excellemment M. James [1] — de nous faire consentir à la réalisation des désagréments qui doivent résulter de notre choix.

Et puis, le fond de la question n'a pas été touché. La liberté se conçoit comme étant une certaine puissance capable d'agir sur les choses extérieures, d'en changer la physionomie et de modifier dans une certaine mesure le cours des événements. Ici, il n'y a rien de semblable. Tout compte fait, dans le système de M. Boussinesq, l'être libre se trouve au centre d'une série de possibles *parfaitement indépendants* les uns des autres; et il passe son temps à les réaliser tour à tour. Hier, la balle a été lancée vers le nord; elle a couru plus ou moins loin, la voilà revenue. Aujourd'hui, on la pousse vers le sud; sa promenade finie, elle rentrera chez elle. Demain, on l'enverra vers l'orient ou l'occident. Mais il n'y a nul lien entre les excursions, nulle continuité. Un des possibles étant réalisé, le temps peut s'arrêter, il n'y a aucune nécessité de réaliser l'un des suivants. Tels des joueurs qui jouent aux cartes ou aux dominos. Quand une partie

1. Voir *Revue phil.*, nov. 1881.

est finie, ils peuvent en commencer une autre, puis encore une autre, et ainsi de suite; mais ces parties ne sont pas enchaînées par un lien causal. Elles forment chacune un tout à part. Si vous en faites l'histoire, vous pouvez les ranger dans tel ordre qu'il vous plaît; cet ordre est absolument indifférent.

Dans la réalité, il n'en va pas ainsi. L'être libre n'est pas dans un monde à lui, il est dans le monde, et, au moment où sa liberté se déploie, il donne une physionomie nouvelle à la scène qui s'y jouait; c'est un personnage inattendu qui force les autres à modifier instantanément leur rôle. Voilà dans quels termes il faut accepter le problème de la liberté.

Abandonnons donc, comme artificielles et inapplicables à la réalité, les tentatives, si ingénieuses et si suggestives qu'elles soient, faites et par Cournot, et par M. Boussinesq, et par M. de Saint-Venant.

VI

S'il y a des actions libres, elles ne peuvent impliquer une création de force.

Quelque opinion que l'on professe sur l'origine de l'activité humaine, il est hors de conteste que l'homme s'asservit les forces de la nature. Sauvage, il grimpe sur un arbre pour en cueillir les fruits, déchire à belles dents une proie qu'il a eu le bonheur d'atteindre à la course; civilisé, il cultive la terre et domestique les animaux. Pour traverser une rivière ou se faire porter d'un point à l'autre de la rive, il s'est d'abord confié à un tronc d'arbre; plus tard, devenu plus hardi et s'aventurant sur la mer, il invente la voilure pour décomposer la force des vents, en prendre une partie et rejeter l'autre; ou mieux encore, réalisant, dans son audace inventive, le rêve de l'auteur de l'Odyssée, il crée lui-même le souffle dont il a besoin et lui fait tourner des roues ou une hélice. Partout et toujours, il se conduit à l'égard de la nature comme un maître envers son esclave.

Si ces actions sont prédéterminées, il puise dans le réservoir universel les forces physiques nécessaires pour les produire; cela n'est pas douteux. Mais en est-il encore de même dans la supposition où ces actions seraient libres. En d'autres termes, l'exercice de la liberté, si la liberté existe, implique-t-il une création de force?

John Herschell, entre autres, l'a pensé. Il dit en quelque endroit [1]

1. Je cite de la seconde main. Le passage est tiré de ses *Familiar lectures*, p. 468, et cité dans le mémoire de M. William James (voir *Revue phil.*, nov. 1881).

qu'on est bien forcé d'avouer que la force peut être créée à nouveau, et, partant, de n'accorder au principe de la conservation de l'énergie que la valeur d'une loi approximative.

Hâtons-nous de donner une réponse négative à la question.

Scientifiquement parlant, il nous est tout aussi impossible de concevoir une création de force qu'une création de matière. Les corps animés, aussi bien que les corps inanimés, sont incapables de créer le mouvement. Leurs déplacements, et les déplacements qui en résultent pour les autres corps, s'expliquent par une simple transformation ou un simple transport de forces.

Deux mots de commentaire. On sait que la position ou le mouvement du centre de gravité d'un système de corps n'est nullement affecté par les changements qui peuvent se produire dans le système en vertu des forces qu'il révèle. Une bombe éclate dans les airs et disperse au loin ses fragments; à chaque instant, le centre de gravité du système formé par leur ensemble occupe la même place que celle qu'il aurait, si la bombe n'avait pas éclaté. Un aéronaute tombe d'un ballon. Si l'on ne tient pas compte de la résistance de l'air, il aura beau, pendant sa chute, étendre ses membres dans tous les sens, il ne pourra pas s'écarter, si peu que ce soit, du point précis visé par son centre de gravité.

Autre exemple. Si l'on suppose un animal suspendu dans le vide par une corde immobile et sans raideur, à quelques contorsions qu'il se livre, son centre de gravité ne bougera pas. Ceux qui essayent, s'étant placés sur une escarpolette au repos, de se mettre en branle, n'y parviennent qu'après les plus grands efforts, et encore ils n'y réussiraient pas, s'ils ne s'aidaient de l'imperfection du mode de suspension et de la raideur des cordes pour se porter alternativement en avant et en arrière.

Figurons-nous maintenant qu'un autre corps, également suspendu, est à la portée de l'animal. Il pourra profiter de son voisinage pour déplacer son centre de gravité, soit en attirant, soit en repoussant ce corps. Mais, dans ce cas, c'est le centre de gravité du système, formé par ce corps et lui, qui reste où il est, et autour duquel s'effectuent les changements de position de l'un et de l'autre. Quand le premier monte, le second s'abaisse; quand celui-ci est poussé vers la droite, celui-là est rejeté vers la gauche. C'est d'après le même procédé que se fait la locomotion, terrestre, aérienne ou aquatique, de tous les animaux. Quand une puce saute, elle repousse sous elle le centre de gravité de la Terre, pour élever le sien d'autant; mais le centre de gravité du système formé par la Terre et elle, reste immobile. Les mouvements de l'animal, quelle qu'en soit la source, ne

peuvent donc, en aucune façon, introduire de nouvelles forces dans le système dont il fait partie.

Est-il au moins le créateur des forces qui lui permettent de remuer ses membres? Pas davantage. Lorsqu'il étend ou ramène ses membres, il ne fait qu'utiliser, en les transformant (décrochant), des forces déposées en lui par les aliments qu'il a absorbés, et ceux-ci, à leur tour, s'ils sont de nature végétale, représentent une certaine quantité de chaleur solaire, appliquée à la dissociation d'éléments qui, en se recombinant, fournissent à l'animal son énergie musculaire. De sorte que, en dernière analyse, les mouvements organiques — qu'ils soient volontaires ou non — ont leur source dans le Soleil. Et quant à la force même qu'il nous dispense, ce n'est, comme nous le verrons prochainement, que la différence qui existe entre sa température colossale et celle des corps qu'il échauffe. Cette différence s'amoindrissant inévitablement de jour en jour, s'il arrivait une époque où elle ne pourrait plus alimenter la vie et le changement, alors les êtres libres — supposé toujours qu'il en ait existé auparavant — seraient, eux aussi, réduits à l'impuissance.

S'il en est ainsi, il est clair que l'acte mécanique de la liberté ne peut pas le moins du monde consister à faire agir à droite une force qui serait naturellement dirigée vers la gauche. Un pareil acte équivaudrait à une véritable création ou destruction du mouvement; et l'être qui pourrait le faire, pourrait aussi annihiler la gravité qui l'attire vers le centre du globe. Et cependant toute action sur les forces naturelles se réduit en dernière analyse à conduire vers la droite un mobile qui s'en allait vers la gauche. Ou l'homme a ce pouvoir, ou il n'est pas libre. Ce résultat, comment peut-il l'atteindre sans compromettre la loi de la conservation de l'énergie? en disposant du temps. C'est ce que nous allons voir.

J. Delbœuf.

(*A suivre.*)

LA RENAISSANCE DU MATÉRIALISME [1]

I

« Au relèvement de la France, à la reconstitution de nos forces et de notre tempérament correspond un double retour vers la politique et la philosophie radicales. Partout se reforment des groupes qui réclament l'application plus rapide et plus énergique des principes républicains, et partout ces avant-gardes arborent le drapeau de la libre pensée.

« Ce drapeau est le nôtre. Il est juste, il est opportun, puisque ce mot est à la mode, de rappeler aux générations qui le relèvent l'œuvre et le nom des humbles combattants qui ne l'ont jamais abandonné. Nous l'avons déployé en face de l'Empire encore puissant, nous l'avons conservé intact au milieu de nos malheurs et de notre gâchis fusionniste, clérical et sénatorial. Le groupe initial créé en 1866, battu par l'orage, a résisté aux dispersions, aux défections, à la mort; il s'est accru et rajeuni. Il n'a laissé passer aucune occasion de manifester sa vie persévérante. La Ligue des droits de Paris, les élections municipales, l'élection Barodet, le centenaire de Voltaire, la grande édition de Diderot, cette *Bibliothèque* Reinwald qui ressuscite l'Encyclopédie tuée par l'invasion prussienne, l'éclosion récente des sociétés de libres penseurs, tels sont les événements, les entreprises politiques, scientifiques, littéraires, qui procèdent plus ou moins directement, plus ou moins consciemment du germe obscur déposé il y a quinze ans dans l'esprit de la jeunesse par quelques irréguliers hardis et sincères.

« Le cataclysme de 1870 a rompu la tradition matérialiste. Nous la relions, afin que ceux qui ont été à la peine soient à l'honneur. »

1. ANDRÉ LEFÈVRE. — *La renaissance du matérialisme.* — *La philosophie.* — LETOURNEAU. — *Physiologie des passions, 2e éd.* — *Science et matérialisme.* — *La sociologie d'après l'ethnographie.* — DE LANESSAN : *Revue internationale des sciences biologiques.*

M. André Lefèvre annonce ainsi dans son dernier livre, dont nous avons emprunté le titre pour le mettre en tête de cet article, la réapparition ou, comme il le dit, la renaissance du matérialisme. Forcé de reculer au commencement de ce siècle devant la réaction métaphysique contre les doctrines du siècle dernier, le matérialisme reste longtemps oublié ou dédaigné et méprisé. Les éclectiques, les ultramontains, les néo-catholiques orthodoxes ou indépendants, les utopistes Saint-Simon et Fourier, essaient de prendre la direction des esprits. Auguste Comte ramène la philosophie à la méthode expérimentale, mais il repousse le matérialisme, et ses disciples font comme lui. Enfin, sous le second Empire, les doctrines darwiniennes et le matérialisme allemand pénètrent en France, et une partie de la jeunesse républicaine, acceptant les idées étrangères, qui parfois n'étaient que d'anciennes idées de la philosophie française du XVIIIe siècle modifiées et consolidées par l'expérience, les dépassant quelquefois, en les transformant, adopte et cherche à propager les doctrines du matérialisme. Louis Asseline et Albert Regnard fondent une *Revue encyclopédique*, dont le second numéro fut intercepté par la police. Avec l'appui d'Auguste Coudereau, un nouveau recueil, *La Libre Pensée*, apparaît en 1866. Il dure dix-neuf semaines. Le 19 mai 1867, *La Pensée nouvelle* vient remplacer *La Libre Pensée*. A la tête du nouveau journal se trouvaient Coudereau, Louis Asseline, André Lefèvre et le docteur Letourneau. Parmi les collaborateurs figurèrent Büchner, Bertillon, Thulié, Pouchet, Mortillet, Mme Clémence Royer, Assézat, Yves Guyot, Issaurat, Jules Soury. *La Pensée nouvelle* dura deux ans, discutant avec ardeur toutes les opinions philosophiques, depuis le positivisme jusqu'au catholicisme en passant par le panthéisme et le rationalisme. Elle fut abandonnée ensuite pour l'*Encyclopédie générale*, où l'on comptait « développer avec ampleur et dans son vrai milieu une doctrine qui veut être la conclusion des sciences ». L'*Encyclopédie générale*, à son tour, dut être abandonnée. La guerre imprima au matérialisme un mouvement de recul; mais aujourd'hui de nouveau, comme le dit M. Lefèvre dans les paroles que j'ai citées de cet article, le matérialisme reprend son rôle et occupe une place de plus en plus importante dans les régions philosophiques. Depuis quelque temps en effet, les publications partant de l'école matérialiste se succèdent rapidement. La *Revue internationale des sciences biologiques*, fondée par M. de Lanessan en 1878, la *Bibliothèque des sciences contemporaines*, la *Bibliothèque matérialiste*, fondée en 1880, les ouvrages de MM. Letourneau, Lefèvre et de leurs amis sont des signes d'un mouvement intéressant dans la philosophie. Je voudrais étudier brièvement ici le caractère,

les tendances de cette nouvelle école matérialiste, en insistant sur les points qui la séparent des écoles voisines, le positivisme, la philosophie anglaise, et examiner de quel côté se trouvent les bonnes raisons, en m'appuyant surtout sur le dernier volume de M. A. Lefèvre, qui est l'un des membres les plus distingués et les plus autorisés de la nouvelle école.

II

Tout d'abord, il faut féliciter hautement les fondateurs de la nouvelle collection, qui paraît chez M. Doin, de n'avoir pas reculé devant le titre de *Bibliothèque matérialiste*. J'avoue que cela devrait paraître tout naturel, et j'ai même quelque peine à comprendre qu'il n'en soit pas ainsi. Cependant il paraît que le mot de matérialiste a longtemps eu quelque chose de malsonnant et de peu convenable. On accuse encore les philosophes de le craindre et de l'éviter par faiblesse. « Dans les questions philosophiques aussi bien que dans les questions politiques et sociales, le *mezzo termine* est à l'ordre du jour... cet esprit d'atermoiement et de tergiversation a largement pénétré dans le domaine de la philosophie et de la science. C'est à lui que l'on doit le phénoménisme, le déterminisme, le monisme, le positivisme, tous ces *ismes* honteux sous lesquels se déguisent les timidités de la pensée [1]. » Il est regrettable que quelques philosophes donnent, par certaines pages de leurs écrits, quelque vraisemblance à ces reproches; on aimerait à retrancher, par exemple, de la préface de la *Morale évolutionniste* de M. Spencer, cette phrase malheureuse appliquée au philosophe qui ne croit pas fondée l'explication spiritualiste des phénomènes : « On le rangera parmi les matérialistes, bien qu'il repousse ce nom avec indignation. » Toutefois les matérialistes pourraient bien aussi reconnaître la sincérité de beaucoup de leurs demi-adversaires ; leur doctrine, comme nous le verrons, n'est pas tellement claire qu'on ne puisse se croire en dehors d'elle quand on la professe, et les autres termes cités par M. Gendre me paraissent parfaitement acceptables et indiquent de plus certaines nuances de doctrine dont on ne peut guère nier l'existence et dont le matérialisme n'a pas démontré la fausseté. J'avoue que, pour mon compte, je n'ai aucune répugnance pour le mot de matérialiste et que je ne demande pas mieux que de prendre cette qualification si elle est juste. Mais qu'est-ce au juste que le matérialisme? C'est ce

1. *Revue internationale des sciences biologiques*, octobre 1881. Article sur la *Renaissance du matérialisme*, par M. B. Gendre.

qu'il faut examiner. Un des points obscurs du système, et il a été plusieurs fois signalé, c'est la conception de la matière elle-même. Qu'est-ce que la matière ? Voilà ce qu'on reproche aux matérialistes de ne pas avoir dit. M. Lefèvre a essayé plusieurs fois de répondre à ce reproche. Nous ne faisons pas de la matière une abstraction réalisée comme on le prétend, dit-il, ou plutôt « la matière est un terme abstrait général, qui est commode pour nommer d'un mot tous les éléments tels qu'azote, hydrogène, carbone, or, argent, soufre, etc., dont la chimie peut accroître ou augmenter le nombre, mais hors desquels il n'y a rien [1]. » On voit quelle est la réplique qui peut se faire : le matérialisme érige une abstraction en réalité, non pas en tant qu'il supposerait une matière abstraite et cachée sous les apparences des phénomènes comme existant en soi, mais en tant qu'il attribue l'existence réelle et indépendante à ce qui fait partie de nos sensations, à la matière telle que les sens nous le montrent. En d'autres termes le matérialisme, tel que M. Lefèvre le présente ici (cette restriction est nécessaire), érige en réalité non une matière intelligible, mais une matière sensible, ce qui n'est pas une moindre erreur. Et l'on arrive ainsi à la question de la réalité de la matière. Je n'ai pas l'intention de l'examiner à fond, mais seulement de critiquer ce que disent les matérialistes.

Ils disent parfois d'excellentes choses, ou plutôt M. Lefèvre en dit : « Lorsque Protagoras est arrivé à la conclusion très peu discutable que « l'homme est la mesure de toute chose », quand Hume a démontré que nous ne connaissons que des sensations, force leur est de s'arrêter, sous peine de dépasser les limites infranchissables qu'eux-mêmes viennent d'assigner à la connaissance. En dehors de la sensation, il n'y a place pour aucune spéculation métaphysique. Que les objets de la sensation soient ou ne soient pas semblables à l'image déposée dans notre cerveau, ils n'en demeurent pas moins les mobiles de nos actes, les guides de notre vie ; notre existence est absolument liée à la leur. A quoi peut bien servir ici le doute ? A éclaircir, si l'on veut, l'expérience, mais non pas à l'infirmer. Quand on a dit qu'il n'existerait ni lumière sans yeux, ni résistance sans toucher, et qu'en l'absence de tout organisme conscient il n'aurait même jamais été question de matière, d'esprit et d'univers, on a exprimé tout le suc du sensualisme, et l'on peut retourner tranquillement à ses affaires [2]. » Voilà un passage acceptable presque entier par des non-matérialistes. M. Lefèvre va encore plus loin.

1. Voir la *Renaissance du Matérialisme*, p. 32.
2. *Renaissance du matérialisme*, p. 11.

« Schopenhauer, dit-il [1], et bien d'autres, avant et après lui, se sont ingéniés à démontrer que, sans œil, il n'existe ni lumière ni couleur; sans ouïe, ni bruit ni son; sans toucher, ni formes ni espace. Nous ajouterons que, sans un cerveau vivant et pensant, il n'existerait rien. Mais comme, en fait, il existe des cerveaux, des mains, des oreilles et des yeux, qu'avons-nous à faire de telles hypothèses, de telles vérités si l'on veut? Il suffit de les énoncer une fois pour toutes, et l'importance qu'on leur attribue nous échappe. »

Je suis plus réaliste que M. Lefèvre, et j'admettrai volontiers que, quand bien même aucun cerveau n'existerait, il existerait quelque chose, que le monde ne s'est pas créé avec le premier organisme vivant, et qu'il existe en dehors de nous quelque chose que nous ne pouvons connaître, les analogies de la matière inorganique et de la matière organisée d'une certaine matière, du cerveau, n'étant pas assez grandes pour que nous puissions voir dans l'univers des existences conscientes. En revanche, je suis d'avis, avec M. Lefèvre, qu'il n'y a pas à s'occuper trop longtemps de la théorie de la connaissance. Cependant il est bon de l'établir, et M. Lefèvre le reconnaît lui-même; de plus, il faudrait, après avoir énoncé les vérités ou les hypothèses que j'ai citées, ne pas les oublier absolument, et si on les adopte, comme M. Lefèvre paraît le faire en quelques endroits, il faudrait éviter de se mettre en contradiction avec elles, et c'est ce que M. Lefèvre me paraît faire quelquefois. « Il relie et contrôle les autres sens, dit-il à propos du toucher [2], et c'est par lui que la réalité n'est point pour l'homme cette *hallucination* à laquelle M. Taine est si attaché. Sans ouïe, sans vue, sans goût, sans odorat, il n'existerait ni sens, ni couleurs, ni saveurs, ni odeurs; sans toucher, il n'y aurait rien. C'est pourquoi le tact est le sens fondamental, d'où procède toute certitude, objective et subjective à la fois; il constate les caractères les plus généraux des choses et leurs rapports les plus immédiats avec l'organisme. » Comment faire pour concilier les différentes affirmations contenues dans ce passage? Si le toucher nous fait connaître une réalité extérieure, peut-il être la condition de cette réalité? Cette réalité n'existe-t-elle qu'au moment où le toucher s'exerce? M. Lefèvre retourne ici à la doctrine de Stuart Mill, qu'il n'aime guère, et oublie qu'il affirme en plusieurs endroits l'existence objective, extérieure, de la matière. « Quel idéalisme, quel scepticisme, dit-il, en examinant le monde idéal, pourrait se dérober à l'inéluctable chaîne de ces conditions qui vont de l'atome en mouvement au cerveau en exercice? etc. »

1. *La philosophie*, p. 402.
2. *La philosophie*, p. 519.

(*Les philosophies*, p. 465.) « Peu importent ici les procédés à l'aide desquels l'homme est arrivé à connaître la matière et les conditions organiques, cérébrales et intellectuelles qui s'imposent à toute expérience. L'existence de la matière est suffisamment démontrée par l'usage que nous en faisons, etc. » (P. 446).

J'ai dit que M. Lefèvre me paraissait se contredire, et, en effet, je n'ose affirmer qu'il se contredit, parce qu'on pourrait, à la rigueur, en interprétant ses paroles, faire de lui un idéaliste parfait; il est impossible au contraire de lui attribuer une croyance complète à l'extériorité des données de la sensation et même de la matière en général[1]. S'il y croit quelquefois, et même le plus souvent, ce qui est très probable, il est sûr qu'il n'y croit pas toujours. Et je trouve sa doctrine d'autant moins claire sur ce point qu'il n'a jamais un mot de critique pour les philosophes de son école. Or M. Letourneau, qui a été son collaborateur à *La pensée nouvelle*, à l'*Encyclopédie générale* et à la *Bibliothèque des sciences contemporaines*, a, pour lui, des idées beaucoup plus arrêtées sur la question de la matière. Il admet son existence objective, et que nos sens sont « d'honnêtes et fidèles témoins[2] ». Il est vrai que M. Letourneau se tire d'affaire par un acte de foi. Il a essayé un fois de discuter l'idéalisme. Cela n'est pas facile, et les matérialistes, comme les positivistes, Littré lui-même, ont en général échoué complètement dans cette tentative. M. Letourneau, après avoir donné quelques arguments vieux et vieillis, conclut que la croyance à la matière est l'acte de foi le plus légitime, « car ceux-là même qui s'amusent à nier la réalité des corps se conduisent dans la pratique comme s'ils y croyaient parfaitement[3]. » Il est facile de voir que M. Letourneau n'entend pas très bien ce que c'est que la subjectivité de la matière. Resterait à examiner ce que c'est qu'un acte de foi et si un acte de foi peut être légitime. Je ne le ferai pas ici pour ne pas trop allonger cette discussion.

En somme, le matérialisme ne fournit pas de réponse à la question posée sur l'objectivité, sur la nature de la matière, ou, ce qui revient au même, il en donne plusieurs qui se contredisent. Il y a là certai-

1. A moins qu'on n'interprète ainsi les paroles de M. Lefèvre : « sans œil il n'existe ni lumière ni couleur » = « sans œil il n'existe ni lumière ni couleur *pour l'homme*, mais la lumière et la couleur existent cependant dans l'univers en tant que couleur et lumière. » — « Sans un cerveau vivant et pensant il n'y aurait rien » = « sans un cerveau, etc., il n'y aurait rien *pour l'homme*, mais les choses continueraient d'exister en elles-mêmes. » Je ne pense pas que ce soit là le sens attaché par M. Lefèvre aux phrases que j'ai citées, car M. Lefèvre aurait alors singulièrement amoindri la discussion, et fait une confusion bien bizarre.

2. *La biologie*.

3. *Science et matérialisme*, p. 432.

nement un point faible. Je ne crois pas cependant que cette considération suffise, comme on le croit, à réfuter le matérialisme, un certain matérialisme au moins, non celui de Büchner et de M. Letourneau, mais un système plus large et plus approfondi, dont M. Lefèvre s'approche par moments. La question n'est pas résolue par le matérialisme; il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse la résoudre que contre lui. J'admettrais volontiers que les thèses du matérialisme et de l'idéalisme sont vraies toutes les deux, c'est-à-dire, que notre connaissance de la matière est entièrement subjective et que cependant la matière est la base de tout et que même, si l'on veut, l'esprit n'est qu'une propriété de la matière. Ceci demanderait peut-être un développement pour ne pas paraître contradictoire; mon opinion est que c'est là cependant la [solution la plus acceptable.

III

Le matérialisme et le positivisme sont des frères ennemis. M. Wyrouboff a consacré il y a près de trois ans, dans la *Philosophie positive*, un article fort serré et très vigoureux à la *Philosophie* de M. André Lefèvre. « Avec le positivisme, conclut-il, on peut arriver à la vérité objective, avec le matérialisme, quelque talent qu'on y mette, *on doit* aboutir à la contradiction. » M. Lefèvre, de son côté, ne voit dans le positivisme, en ce qu'il a de bon, qu'un système matérialiste, et reproche vigoureusement aux disciples de Comte ce qu'il appelle leurs réticences. Examinons les objections des deux côtés, et tâchons d'abord de définir la situation du matérialisme par rapport au positivisme, ensuite de décider de quel côté se trouvent les bonnes raisons en cas de désaccord.

La philosophie expérimentale est un genre dont le positivisme et le matérialisme sont deux espèces, telle est l'opinion qui tend à prévaloir. Les partisans de ces deux systèmes admettent en effet que l'observation et l'expérience sont les seules bases de la philosophie; tous les deux admettent plus ou moins la relativité de la connaissance, tous les deux se défendent de spéculer en dehors de la science ou des sciences. Dans les grandes lignes, les deux systèmes se ressemblent un peu, mais l'accord cesse vite. M. Wyrouboff reproche aux matérialistes le vague de leurs idées; méthode expérimentale est un mot trop peu précis pour lui. « Nous nous apercevons facilement, en effet, que méthode *a posteriori* ou, si

vous aimez mieux, *méthode expérimentale*, employé dans ce sens général, est une abstraction sans aucune signification précise, à peu près comme les expressions humanité, genre, espèce; que ce qui est réel, directement applicable, ce sont les méthodes expérimentales de la physique, de la chimie, etc., c'est-à-dire les diffférents procédés qui nous permettent d'étudier les divers départements de la nature, méthode essentiellement variable d'une science à l'autre [1]. »

On peut répondre à cette critique : Si différentes que soient les méthodes des diverses sciences, elles ont cependant certains caractères communs; ce sont ces caractères communs qui constituent ce qu'on peut appeler du nom général de méthode scientifique. Et une telle méthode, n'admettant que des procédés rigoureux, n'est ni si vague ni si vaine que le croit M. Wyrouboff; elle ne serait pas, quoi qu'il en dise, acceptée par les spiritualistes, ou ne serait acceptée que par ceux d'entre eux qui l'appliqueraient mal. Nous pensons dire de la méthode scientifique prise au sens général ce que M. Wyrouboff dit de la méthode positiviste : « *on peut*, avec elle, arriver à la vérité. »

Mais M. Wyrouboff a une raison particulière pour rejeter une méthode scientifique générale applicable à la philosophie : c'est que d'après lui, d'après les positivistes, la philosophie se compose des six sciences abstraites ayant chacune leur méthode propre. La philosophie, ne faisant qu'enregistrer les résultats apportés par les sciences, n'a besoin d'aucune méthode particulière; « le rôle de la philosophie n'est pas d'inventer, de devancer le savoir, mais de le résumer. » — « Qu'est-ce donc que la philosophie *expérimentale?*.... c'est la « conception » ou, si l'on aime mieux, la « science » de l'univers. Or les sciences abstraites classent les connaissances et résument les divers ordres de phénomènes... donc ce sont elles qui constituent la science générale, c'est-à-dire la philosophie. » Mais il me semble ici que M. Wyrouboff se trompe et que, s'il est logique avec sa théorie des méthodes scientifiques distinctes et de la vanité d'une méthode générale, il ne peut constituer de philosophie, pas même la philosophie positive.

« La philosophie, a dit M. Littré, est dans l'ensemble des sciences qui donnent la connaissance de l'ensemble des choses. Mais, à ce point, ce ne sont encore là, à vrai dire, que des matériaux; et, pour que la construction s'achève, il faut un double travail, savoir, une

1. *La philosophie positive*, janvier-février 1879.

classification systématique et l'exposition des principes les plus généraux que renferme chaque science [1]. »

Il s'agit donc de comparer entre elles les diverses sciences pour les classer et de spéculer sur les lois générales de chaque ordre. Je demande avec quelle méthode scientifique particulière on pourra faire cela, et si l'on ne se sert pas uniquement de procédés logiques ou scientifiques généraux pour comparer les diverses sciences, en former la hiérarchie et même délimiter exactement le domaine de chacune d'elles, pour faire en un mot la philosophie, c'est-à-dire pour systématiser les données des sciences particulières. La philosophie est pour les positivistes, comme pour M. Spencer, une science générale; elle est aux sciences particulières ce que la science particulière est aux faits; elle ne peut donc emprunter à aucune science particulière sa méthode; elle groupe et interprète leurs résultats par sa méthode à elle, qui est une méthode générale, qui est non pas la méthode d'une science, mais la méthode scientifique.

Précisons par un exemple. Quand M. Spencer, spéculant sur les données des sciences et arrivant à une formule générale qui peut s'appliquer à la fois, d'après lui, au monde inorganique, au monde organique, au monde social, dont elle exprime le développement, il n'a recours, pour trouver sa loi, à aucune méthode scientifique particulière, son raisonnement ne relève que de la logique générale. Il est vrai que les philosophes positivistes n'admettent pas la théorie de M. Spencer; ils acceptent au moins la classification des sciences d'Auguste Comte, qui n'est obtenue certes ni à l'aide du raisonnement mathématique, ni par la balance, ni même uniquement par l'observation historique, mais par une spéculation logique sur la nature de chaque science et par la comparaison des sciences particulières.

Supposons six hommes possédant chacun une des six sciences abstraites, ou bien un homme les possédant toutes les six, et s'en tenant là, ne tirant aucune conclusion générale de l'ensemble des sciences, ne les comparant pas entre elles, ces six hommes réunis feront-ils un philosohe? le dernier sera-t-il un philosophe à lui tout seul? Evidemment non. Il y a donc un travail général à faire sur les résultats des sciences particulières et par suite une méthode générale applicable à la systématisation de ces résultats.

Enfin, la philosophie a peut-être un autre rôle, que les positivistes n'acceptent pas pour elle et que les matérialistes peuvent lui faire jouer trop souvent : c'est célui de faire des hypothèses générales, que

1. Littré, *De la philosophie positive*

les sciences particulières peuvent être appelées à vérifier chacune dans leur domaine. Il y a là un office de la philosophie, qui, exercé avec mesure doit avoir son utilité, la théorie de l'évolution par exemple a exercé sur les recherches biologiques et sociologiques une grande influence, que l'on reconnaît généralement avoir été bonne, quelque opinion que l'on professe sur le bien fondé de cette théorie.

Ainsi, pour ce qui concerne la science générale et la méthode scientifique, je serais plutôt avec les matérialistes qu'avec les positivistes, si l'on considère la question à un point de vue abstrait. Néanmoins je ne puis m'empêcher de trouver assez juste, dans ce cas particulier, la critique adressée à M. Lefèvre par M. Wyrouboff : « Il y a deux choses différentes qu'il faut distinguer soigneusement et que le matérialisme a toujours confondues : les généralités sur la science et la science générale. L'analogie existe en effet dans les formes; elle n'existe pas dans le fond. » M. Wyrouboff exagère cependant, et voici ce qui explique à la fois son reproche et justifie M. Lefèvre. Le matérialisme admet en effet, dans les sciences particulières, tout ce que la positivisme admet; seulement il y ajoute d'autres choses. Ce sont ces conceptions étrangères au positivisme que M. Lefèvre a surtout exposées dans son livre, ce qui est assez naturel. M. Lefèvre, d'ailleurs, il faut bien le reconnaître, ne donne pas toutes les théories qu'il présente comme absolument certaines. A vrai dire, je ne sais si le matérialisme tient beaucoup à la plupart thèses qu'il soutient, il est d'une manière générale bien moins dogmatique que le positivisme, sauf sur quelques points qui, pour la plupart, sont des négations autant que des affirmations, la négation de Dieu, de la cause première, etc., etc. Nous aurons à le comparer encore à ce sujet avec le positivisme. Mais, sauf ces quelques points, le matérialisme est en général moins arrêté de contours, ses opinions sont moins caractérisées, il laisse à l'esprit plus de liberté et ne l'astreint guère à des croyances bien définies. Le matérialisme n'admet pas la loi des trois états et n'essaie de la remplacer par aucune formule bien nette; il n'admet pas la classification des sciences telle qu'elle a été constituée par A. Comte et ne cherche pas à en iuspirer une autre. M. Lefèvre en a proposé une, il est vrai, mais il n'a pas l'air d'y tenir beaucoup, et, si l'on y réfléchit bien, au lieu de dire que les philosophies positiviste et matérialiste sont deux espèces d'un même genre, il est peut-être plus juste de dire que le matérialisme est un genre dont le positivisme est une espèce. « Avant d'être positiviste, dit avec raison M. Lefèvre, c'est la condition *sine quâ non*, on est matérialiste ; et pourquoi? Parce que le matérialisme est une méthode qui englobe et commande votre système. » Et, en effet,

le matérialisme admet à peu près la base du positivisme ; comme lui, il a la prétention de se fonder uniquement et sans parti pris sur les résultats des sciences. M. Lefèvre fait bon marché des théories du plein et du vide, des atomes insécables et de la divisibilité infinie de la matière, et se déclare prêt à accepter tous les résultats des sciences, en repoussant, comme le font les positivistes, toute conception théologique, toute hypothèse invérifiable. « La science positive ne connaît dans le monde à elle accessible que de la matière et des propriétés de la matière, et par conséquent à ce point de vue toute philosophie positive sera matérialiste... » Je crois que M. Littré a dit vrai et que la philosophie positive est matérialiste.

Il est vrai que les positivistes font aux matérialistes une autre objection et en tirent une nouvelle définition du matérialisme : c'est que le matérialisme explique « certains phénomènes s'accomplissant d'après des lois particulières, à l'aide de celles qui servent à relier entre eux des phénomènes d'un ordre plus général, ce qui est une sorte d'importation, dans une science plus complexe, des idées appartenant à une science moins compliquée. » M. Lefèvre ne détruit pas cette objection, mais elle ne porte pas contre le matérialisme fuyant de la nouvelle école. C'est pour lui une question non de principe, mais de fait. La science permet-elle de donner de telles explications? Les uns pensent que oui, les autres que non ; mais positivistes et matérialistes pensent que la science doit décider, et ni le positivisme ni le matérialisme n'ont rien à redouter d'une réponse définitive de la science.

A ce compte-là, peut-on dire, toutes les philosophies reposent sur une même base, puisque toutes admettent volontiers l'expérience, et que les spiritualistes eux-même donnent comme faits d'observation la substantialité du moi, la volonté libre, etc. En effet, je serais disposé à reconnaître qu'il y a quelque chose de commun dans tous les systèmes, mais il y a plus ou moins de choses communes entre eux : entre le positivisme et le matérialisme il y a beaucoup plus de points communs qu'entre le matérialisme et le spiritualisme, qu'entre le spiritualisme et le positivisme, et certainement la méthode générale du matérialisme se retrouve dans le positivisme.

Il faut bien reconnaître aussi que le positivisme, avec sa hiérarchie fortement constituée de six sciences abstraites, sa distinction des sciences abstraites et des sciences concrètes, et les autres théories qui lui sont propres, est capable d'offrir une conception du monde qui, si elle n'est pas plus exacte que celle du matérialisme, est au moins bien plus précise et bien plus complète. Il est évident que l'ensemble de lois générales données par les sciences abstraites donne une con-

ception du monde bien plus complète que les quelques chapitres de M. Lefèvre sur la philosophie; mais, comme le dit M. Littré, ces lois et ces sciences en elles-mêmes ne sont point la philosophie positive, elles en sont les matériaux et ne lui appartiennent point en propre. Toute autre philosophie a le droit de se les approprier, en les arrangeant d'une autre manière. Les résultats de la science appartiennent à toute philosophie expérimentale et en forment la base; c'est la spéculation sur ces résultats qui peut différencier les divers systèmes.

IV

Prenons la question par un autre côté, et, après avoir vu les critiques des positivistes aux matérialistes, voyons celles que les matérialistes adressent aux positivistes, et ce qu'il fait penser des « réticences » de l'école de Comte. On connaît quelles sont ces réserves : elles portent sur la cause première, Dieu, l'essence des choses, l'absolu, etc. Nous avons à nous enquérir de la portée de ces réserves et à rechercher si elles sont justifiables.

Les positivistes font profession de n'avoir aucune opinion sur Dieu et la cause première des phénomènes. Ils n'affirment pas et ne nient pas l'existence de Dieu. « Il ne faut pas, dit M. Littré [1], considérer le philosophe positif comme si, traitant uniquement des causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté; sa détermination est précise, catégorique et le sépare radicalement des philosophies théologique et métaphysique; il déclare les causes premières inconnues. Les déclarer inconnues, ce n'est ni les affirmer ni les nier.... Remarquons-le bien néanmoins, l'absence d'affirmation et l'absence de négation sont indivisibles, et l'on ne peut arbitrairement répudier l'absence d'affirmation pour s'attacher à l'absence de négation. »

M. Wyrouboff, à propos du livre de M. Lefèvre, revient sur la même question. « Simple également est notre réponse, dit-il, à une question d'un autre ordre qui a beaucoup passionné les esprits et que M. Lefève aborde incidemment : je veux parler de la question de l'affirmation ou de la négation de l'existence d'une cause première. Le positivisme, comme on le sait, s'abstient. On a beaucoup ergoté là-dessus; on l'a accusé de faiblesse, d'inconséquence; on a dit qu'il était logiquement impossible de trouver une place raisonnable entre un oui et un non; on a épuisé toutes les ressources de la dialectique

1. Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill.*

contre la position que nous avons prise, tout cela sans s'apercevoir qu'il y avait là autre chose qu'une question de mots. »

Voilà l'opinion des positivistes; exposons maintenant celle que donne M. Lefèvre, et nous discuterons ensuite le fond de la question.

La thèse que M. Lefèvre expose au nom du matérialisme et de l'athéisme, un positiviste peut presque l'accepter. Sur ce point comme sur bien d'autres, M. Lefèvre paraît être dans un état de transition.

« L'athéisme n'est ni une doctrine ni un système; c'est une réponse à une question que la curiosité a posée et que la science résout. C'est proprement une ordonnance de non-lieu. S'il parle quelquefois en son nom propre, c'est que, impliquant l'expérience scientifique, il en devient le synonyme. A ce titre, il est permis au langage d'en faire le préliminaire de la saine méthode, le point de départ de la science, la base de la liberté, de la justice, de la rénovation sociale et politique. Le droit, la loi, l'égalité sont forcément athées. Par l'athéisme, l'homme rentre en possession de lui-même et de la terre. L'athéisme ouvre et domine l'avenir. Lorsque la dernière des entités sera tombée en poussière, lorsque la science aura partout supplanté la foi, l'athéisme ne sera plus qu'un mot vide de sens, comme le déisme lui-même. Jusqu'à ces temps, prochains peut-être, il demeure la phase préparatoire de l'évolution future. Aspirons au jour où il aura fait son œuvre présente et où il rentrera dans l'histoire. »

Nous irons plus loin que M. Lefèvre. Il s'agit de l'existence de Dieu. Les positivistes prétendent ne l'affirmer ni le nier, et, quoi qu'on en ait dit, cela est parfaitement possible. Reste à savoir si cela est légitime. Remarquons d'abord que, au point de vue pratique l'absence de négation et d'affirmation ne se confond point avec la négation. L'absence de négation et d'affirmation laisse place au doute. La philosophie positive interdit, il est vrai, à ses adeptes de se faire une foi personnelle sur l'existence ou le non-existence de Dieu; peut-elle aussi leur interdire d'agir, dans le doute où ils sont, comme s'ils croyaient? S'il n'y a pas plus de raison de nier l'existence de Dieu que d'y croire, pourquoi n'agirait-on pas, à tout risque, comme si Dieu existait. Je sais bien que les philosophes positivistes demanderont qu'on ne s'occupe pas du tout de Dieu; mais cela pourra-t-il se faire s'ils ne sortent pas de leur doute et si l'on ne montre pas que la non-existence de Dieu est de beaucoup l'hypothèse la plus probable.

Il faut distinguer le Dieu des causes premières et le Dieu des causes finales. Stuart Mill, qui n'admettait pas Dieu comme cause

première, croyait que l'argument des causes finales donnait une faible probabilité à l'hypothèse de son existence; mais les positivistes ne font par cette distinction, et nous pouvons la négliger, non parce qu'elle n'est pas réelle, mais parce que je ne me propose pas de discuter ici les arguments qui établissent l'existence de Dieu, mais seulement de rechercher quel est l'état intellectuel de croyance qu'on doit avoir en cette question, étant admis que, comme les positivistes le croient, il n'y a pas de raison de croire en Dieu, et plus généralement aux choses de la métaphysique, à la substance et même à la vie future.

En prenant un fait moins important que l'existence de Dieu, nous nous rendrons peut-être mieux compte de l'état mental que nous devons avoir. On expliqua pendant longtemps certains phénomènes physiques en disant que la nature a horreur du vide. Cette explication métaphysique est tout à fait abandonnée aujourd'hui et remplacée par une explication positive. Cependant on pourrait dire que la science ne nie ni n'affirme que la nature ait horreur du vide, elle se borne à constater les lois physiques des phénomènes; quant à la nature personnifiée, elle l'ignore, ne la rencontrant jamais. Y a-t-il là une raison de ne se prononcer ni pour ni contre l'existence de cette horreur du vide attribuée à la nature et de rester dans le doute?

Je ne le crois pas. Quand l'existence d'une chose n'est ni démontrée ni nécessaire ou utile pour quelque explication, ni rendue probable par la considération de quelques phénomènes, nous disons tout simplement que nous ne croyons pas à cette chose, que nous rejetons son existence. Dans notre esprit, ce rejet n'équivaut pas à un doute, il équivaut à une négation. Nous ne restons pas neutre entre les deux thèses : l'eau monte dans un tube dont on a enlevé l'air parce que la nature a horreur du vide, et l'eau monte parce que l'air extérieur la presse. Nous choisissons la dernière, la première tombe d'elle-même, et, si nous ne nous donnons pas la peine de la nier, ce n'est pas que nous croyons à sa possibilité, c'est que nous ne supposons pas qu'on la soutienne.

Il en est de même pour Dieu. Si personne n'affirmait son existence, nous n'aurions pas à nous occuper des raisons qui la rendent improbable et qui nous la font rejeter. De même encore pour la vie future. Mais, si la négation de Dieu tombe, c'est à condition que l'affirmation tombe aussi; tant que l'affirmation sera debout, la négation devra être également soutenue. Personne ne s'avise de discuter aujourd'hui l'existence des Centaures; mais, si quelqu'un voulait nous donner cette existence comme réelle, nous reprendrions les

arguments qui nous autorisent à penser le contraire, et nous nous en servirions contre lui. En l'état, nous nous contentons de ne pas croire implicitement à leur existence réelle et de ne pas y penser.

Pourquoi le positivisme veut-il se tenir dans une stricte neutralité entre les deux thèses? La cause en est, à mon avis, dans le peu d'importance qu'il attache, en général, à l'analyse psychologique des idées. Le problème de l'absolu, et tous les problèmes de la métaphysique sont démontrés par l'analyse idéologique être non seulement insolubles, mais être des problèmes mal posés, c'est-à-dire des problèmes dont il n'y a pas lieu de chercher la solution, à l'égard desquels on doit repousser par conséquent toute solution affirmative. Essence, substance, cause, origine, etc., sont des termes mal compris quand on les applique aux questions métaphysiques, et l'on tombe dans des contradictions sans fin, si c'est ainsi qu'on les emploie. Que faut-il en conclure? Non pas que l'on n'a rien à dire sur les idées métaphysiques que l'on s'en est faites, mais que ces idées sont fausses. Quand on peut joindre à l'analyse idéologique une analyse historique montrant comment l'idée métaphysique a pu se former, et c'est ce que l'on a fait, par exemple, pour l'idée d'une âme distincte du corps, la démonstration est bien plus complète encore.

Mais, dira-t-on, soutenir cette thèse, c'est ériger notre esprit en règle des choses, c'est croire que le monde se moule sur nos idées et non que nos idées se forment d'après le monde. Il faut savoir d'abord de quel monde il s'agit. Or il s'agit évidemment ici d'un monde métaphysique, et il est injuste de prétendre que nos idées doivent se conformer à ce monde puisque ce monde, ne s'est jamais montré à nous; il est d'autre part injuste de dire que nous voulons que ce monde se conforme à nos idées, puisque notre croyance est que ce monde n'existe pas et que cette croyance nous la fondons précisément sur les lois de l'esprit telles que l'expérience du monde réel les a faites, sur l'analyse d'un fait réel, l'intelligence de l'homme. Admettre l'indécision de l'esprit entre les deux thèses c'est au contraire accorder une plus grande valeur à des opinions subjectives puisque c'est leur donner le pouvoir de contrebalancer les résultats de l'analyse et de l'observation des phénomènes psychiques. Quand nous reprochons aux métaphysiciens d'ériger leurs idées en lois de la nature, nous entendons par là qu'ils s'imaginent que le monde de l'expérience, le monde réel, le monde que nous pouvons ou que nous pourrons atteindre, doit se conformer aux lois subjectives de l'esprit, et nous leur reprochons de ne pas tenir compte de faits qui sont en contradiction avec leurs idées. Le cas est, comme on le voit, bien différent. Si cependant on veut aller jusqu'à dire que

même l'analyse psychologique et historique des idées ne suffit pas à nous donner une certitude absolue de la non-existence des idées métaphysiques, car l'expérience ne peut vérifier leur existence et par conséquent leur non-existence réelle, et que ce qui est pour nous contradictoire ne l'est peut-être pas en réalité, j'accepterai cette réserve, en faisant remarquer seulement que, à ce compte-là, nous pouvons imaginer un monde où une chose sera chaude et froide à la fois, où un cheval et un encrier seront une même chose, où la même personne sera à la fois une et trois, toutes phrases absolument inintelligibles en ce monde. Si l'on me dit que les phrases que j'emploie ici ne signifient rien et offrent des images qui ne peuvent s'associer, je réponds qu'il en est de même pour la cause première, l'absolu, etc., pris au sens métaphysique, et que, si cette raison est valable pour faire rejeter ces dernières propositions, elle est valable pour faire rejeter la métaphysique.

Pour tenir toutefois compte de cette dernière réserve, ma conclusion sur le sujet sera celle-ci : au point de vue de l'intelligence humaine, il n'y a pas de cause première, pas d'absolu, etc. ; il n'y a, en un mot, rien de réel dans les idées métaphysiques [1]. Sur ce point encore, je serais donc, aussi à ce qu'il me semble, plus près de l'école matérialiste que du positivisme, quoique je pense me trouver un peu en dehors des deux doctrines [2].

V

Pour formuler une conclusion sur le matérialisme, je ne dirai pas, avec M. Wyrouboff, que le matérialisme ne sera jamais scientifique et qu'il ne peut qu'aboutir à la contradiction ; mais je dirai que, si l'école matérialiste actuelle aboutit quelquefois à la contradiction

1. Je n'ai pas considéré la question du Dieu rémunérateur et vengeur et du Dieu des causes finales. Cette question est un peu différente de la précédente et doit se résoudre par une autre méthode. Stuart Mill a fait ce qu'il a pu pour débarrasser Dieu de la métaphysique. Je ne pense pas qu'il ait démontré sa thèse qu'il y a une faible probabilité en faveur de l'existence de Dieu, qui me paraît devoir être définitivement rejetée. Toutefois, si l'on veut invoquer les nuances de l'incrédulité, il faut reconnaître que la question est moins fermée du côté des causes finales que du côté des causes premières.

2. Il est encore quelques points sur lesquels la philosophie matérialiste de MM. Lefèvre et Letourneau pourrait être facilement attaquée. Ces points sont la morale, le libre arbitre, le progrès. Il n'y a peut-être pas lieu d'insister beaucoup, car les matérialistes n'ont pas trop insisté eux-mêmes sur ces points délicats. Ils n'ont même pas l'air de croire qu'il y ait là quelques difficultés. Les solutions qu'ils donnent incidemment de ces problèmes manquent parfois de netteté.

et n'est pas toujours scientifique, ce qui peut, je crois, se soutenir, il est injuste d'en rejeter la faute sur le matérialisme. J'admets que jamais, jusqu'ici, le matérialisme n'ait réussi à être la vraie philosophie; on ne peut en conclure qu'il n'y réussira jamais. M. Wyrouboff lui-même se déclare prêt à suivre les matérialistes actuels dans leur système, quand la science se sera prononcée en leur faveur, admettant ainsi que la théorie de l'application des mathématiques à tous les phénomènes, car c'est de cela qu'il est question pour lui, peut triompher. Il n'y a jamais à désespérer d'ailleurs d'une doctrine qui déclare ne se fonder que sur la science. Le matérialisme, tel que le présente M. Lefèvre, ne paraît avoir rien d'immuable, sinon quelques principes généraux qu'il partage avec le positivisme comme presque avec toutes les formes de l'empirisme. C'est là ce qui fait la force du matérialisme; mais c'est là ce qui fait en quelque sorte sa faiblesse, ou plutôt son peu d'importance en tant que philosophie distincte. Le matérialisme n'a presque aucune thèse qui ne lui soit commune avec les autres systèmes empiriques; il est donc très difficile d'en faire un système à part et de le critiquer. Il est facile de se rendre compte d'ailleurs du peu de travail philosophique qu'a fait la nouvelle école matérialiste. Les ouvrages composés par ses membres traitent de sciences particulières ou examinent différents points de psychologie, d'anthropologie, de linguistique, etc. Quand ils s'occupent de science générale, de philosophie, ils empruntent presque tout aux philosophes d'autres écoles. Les ouvrages philosophiques de M. Lefèvre sont une curieuse démonstration de ce fait. *La philosophie* comprend deux parties et se compose de 606 pages; sur ces 606 pages, la première partie, l'histoire des philosophies, en occupe 444; la seconde, par conséquent, 162. Cette seconde partie, destinée à exposer le système matérialiste, se compose presque entièrement d'emprunts faits aux sciences concrètes ou aux philosophes anglais. *La renaissance du matérialisme* est un volume de 491 pages consacrées presque toutes à l'histoire ou à la critique des doctrines.

M. Lefèvre objectera, à la vérité, que ces théories, qu'il emprunte aux divers philosophes des écoles expérimentales, ont été empruntées en grande partie par eux aux anciens matérialistes qui les avaient inventées les premiers, et que ces philosophes n'ont fait que les développer, et qu'ils sont eux-mêmes matérialistes sans le savoir, en tant que leurs idées sont acceptables, qu'ils ont raisonné ou observé comme des matérialistes, et que c'est à tort qu'ils repoussent ce nom. Sans discuter le bien fondé de cette objection, on peut conclure au moins que la nouvelle école matérialiste ne se distingue

guère par aucune grande théorie un peu neuve qui lui soit particulière, comme le font, par exemple, le positivisme de Comte, l'évolutionnisme de Spencer et d'autres philosophies bien connues. Que le matérialisme antique eût contenu en germe les théories modernes enveloppées dans une foule d'erreurs scientifiques inévitables, cela se peut admettre; mais on ne voit pas bien pourquoi les différents systèmes ne se seraient pas différenciés en se séparant chacun à leur tour des doctrines différentes et pourquoi le matérialisme engloberait aujourd'hui toutes les branches de l'empirisme. Il y a là au surplus une question de mot et une question de fait.

La question de mot est en somme assez peu importante. Qu'un système s'appelle matérialisme, positivisme, évolutionnisme, ce n'est une raison ni de l'accepter ni de le rejeter, et chacun de ces mots peut en somme être légitimement employé.

La question de fait est celle-ci : Est-il vrai que le matérialisme soit au fond de tous les systèmes empiriques et qu'il soit la vraie forme, la forme logique, à laquelle il faille ramener la philosophie expérimentale? Autrement dit, tous les systèmes empiriques ont-ils cela de commun qu'ils ne s'occupent en réalité et quoi qu'ils pensent, que de la matière et de ses propriétés. Cette question est plus importante, et il y aurait beaucoup à dire.

Ecartons d'abord le positivisme, qui reconnaît lui-même qu'à ce point de vue il est une philosophie matérialiste. L'évolutionnisme de Spencer, l'idéalisme de Mill ne se peuvent évidemment réduire en fait au matérialisme, l'un parce qu'il nie la matière, l'autre parce qu'il fait de la matière et de l'esprit les manifestations d'une substance inconnue et inconnaissable. Le panthéisme de Léon Dumont est à peu près semblable à l'évolutionnisme de M. Spencer; la philosophie de M. Taine se rapprocherait plutôt du matérialisme. On a pu l'appeler avec quelque raison un matérialisme retourné; toutefois les ouvrages de M. Taine ont quelques passages obscurs et difficiles à interpréter. — Chacun de ces philosophes a donc le droit en somme de repousser pour son système le nom de matérialisme, chaque système différent devant avoir un nom particulier.

On peut encore poser la question d'une autre manière. Parmi les différents systèmes empiriques, en est-il un qui soit tout à fait acceptable, et, s'il n'en est point, ne faudrait-il pas, pour les rendre acceptables, les ramener au matérialisme? Ne sont-ils pas bons en tant qu'ils se rapprochent du matérialisme et mauvais en tant qu'ils s'en éloignent? C'est bien de cette façon que les matérialistes, je crois, entendent le problème; mais ils ne l'ont pas formulé toujours assez nettement, et surtout ils ne l'ont pas résolu. Leurs discussions des

autres systèmes sont incomplètes et superficielles en bien des endroits. Ils font de la polémique militante plutôt que de la discussion sérieuse et ne se donnent pas toujours la peine de bien comprendre et de bien apprécier les arguments de leurs adversaires. Ce fait est d'autant plus regrettable que l'on trouve chez eux des philosophes d'un grand talent.

Toutefois il importe peu au fond de la question, qui reste ouverte; et si je veux exprimer mon opinion, non plus sur l'école matérialiste, mais sur le matérialisme lui-même, je dirai que l'on peut en faire à mon avis, une doctrine très solide, et que je serais assez disposé, par ma part, à me dire matérialiste, non point avec M. Letourneau, ni même avec M. Lefèvre, mais près de lui, si l'on débarrasse le système des obscurités et des contradictions même qu'il renferme encore, en lui donnant une forme mieux définie et plus cohérente. M. Lefèvre a commencé l'évolution du matérialisme; mais sa doctrine, à la bien examiner, est une doctrine de transition; elle touche au positivisme et à l'idéalisme, et se compose malheureusement encore de morceaux mal cousus et qui ne peuvent rester unis. Je crois qu'une refonte du système est indispensable et qu'en rapprochant les diverses théories empiriques on peut arriver, non par un éclectisme superficiel, mais par une combinaison raisonnée et logique de divers éléments, à un système plus cohérent ou plus acceptable que les systèmes actuels. Qu'on l'appelle actuellement phénoménisme ou matérialisme, celà importe peu, et ces noms sont aussi acceptables l'un que l'autre. Nous dirons d'eux ce que M. Lefèvre dit de l'athéisme : ils ne restent que comme protestation contre d'autres doctrines et disparaîtront le jour, si ce jour arrive, où, l'erreur éliminée peu à peu, les différents systèmes se réuniront, s'intégreront en un seul, qui ne sera ni le matérialisme, ni le positivisme, ni l'idéalisme, et qui aura, à juste titre, pour nom, le titre que M. Lefèvre donne à la seconde partie de son ouvrage, — qui sera : *La philosophie*.

Fr. Paulhan.

ANAXIMANDRE DE MILET

I

Sur les physiologues.

Lorsque le nom de philosophe n'était pas encore prodigué, les premiers penseurs qui frayèrent la voie aux chefs d'école du IVe siècle avant Jésus-Christ, étaient, comme on le sait, appelés οἱ φυσιολόγοι, ceux qui ont « écrit sur la nature ». Ce terme indique assez le caractère de leur œuvre : ils s'efforçaient d'exposer, nullement ce que nous appelons aujourd'hui un système de philosophie, mais bien un ensemble de conceptions de l'univers et d'explications des phénomènes les plus frappants. Ils faisaient donc de la *science* comme on en pouvait faire à cette époque, c'est-à-dire qu'en réalité ils émettaient des hypothèses scientifiques.

Si erronées, si insoutenables que puissent nous paraître aujourd'hui ces hypothèses, fatalement destinées à s'évanouir plus ou moins vite devant les progrès de l'expérience, elles n'en ont pas moins joué le même rôle fécond que celles des temps plus modernes, que celles qui se débattent encore de nos jours. Elles ont provoqué à l'étude des faits qui devaient les appuyer ou les ébranler ; elles ont ainsi servi à la préparation du terrain scientifique indispensable à la naissance, au développement et à la lutte des doctrines philosophiques proprement dites.

Cette lutte s'est d'ailleurs engagée sur les concepts représentés par un certain nombre de termes employés dans les « écrits sur la Nature », et dont le sens ambigu réclamait un éclaircissement nécessaire pour la construction logique de nouvelles hypothèses. C'est à ce titre que l'œuvre des « physiologues » présente un intérêt réel dans l'histoire de la philosophie.

Et pourtant la plupart de ceux qui se sont attachés à cette histoire ont méconnu le caractère véritable de cette œuvre; ils ont prétendu, dès cette étape de la pensée humaine, traiter les premiers

Ioniens comme un Platon ou un Aristote, et donner pour centre à chacun de leurs systèmes reconstruits une idée-mère philosophique. On ne s'apercevait point que, pour procéder de la sorte, il était nécessaire d'attribuer aux physiologues des concepts qu'ils ne pouvaient aucunement posséder, puisque ce sont précisément leurs tentatives qui en ont occasionné l'élaboration postérieure.

Si les systèmes ioniens ont vraiment un centre, si les fragments que nous en connaissons peuvent être réellement coordonnés autour d'une idée mère, celle-ci ne peut avoir d'autre caractère que celui que nous avons indiqué, d'hypothèse *scientifique*, vraie ou fausse, ou plutôt contenant, avec sa petite part de vérité, un vaste lot d'erreurs. Et s'il se trouve que les physiologues ont soulevé directement des problèmes véritablement philosophiques, c'est que ces problèmes forment l'horizon nécessaire de la science, qu'ils sont à la limite indécise de l'inconnaissable.

L'ordre d'idées dont nous venons d'essayer de donner un bref aperçu, a été suivi avec pleine conscience par Gustave Teichmüller dans ses *Etudes sur l'histoire des concepts*, et notre but principal est d'exposer ici, en particulier, les travaux qu'il a consacrés à Anaximandre de Milet [1]. Sa méthode et les nouvelles voies qu'il ouvre nous paraissent propres à amener de profondes modifications dans les conceptions ordinaires sur le développement de la pensée humaine en général, et spécialement de la pensée hellène. Nous ne pouvons aujourd'hui nous proposer que d'en donner un seul exemple ; sur le sujet que nous avons choisi, la profonde érudition de l'historien philosophe et son étonnante sagacité lui ont d'ailleurs permis d'obtenir des résultats dont l'exposé suffirait seul à provoquer l'intérêt de nos lecteurs. Cependant, pour compléter la monographie d'Anaximandre et de ses opinions, nous ferons précéder cet exposé de quelques observations préalables sur la personnalité du Milésien ; nous essayerons ensuite d'apporter une nouvelle pierre à la restitution de son système, et nous consacrerons une discussion spéciale à l'histoire et à la critique de sa doctrine sur la succession indéfinie des mondes.

1. *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin, Weidmann, 1874, p. 1-70, 547-558. — *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, II Heft, Gotha, Perthes, 1878, p. 273-279.

II

Du rôle d'Anaximandre comme savant.

Sauf Aristote, tous les auteurs qui nous citent Anaximandre ne connaissent sans doute que de seconde main des fragments de son écrit. Mais il se trouvait encore entre les mains d'Apollodore d'Athènes, historien du second siècle avant Jésus-Christ, qui le date de la soixante-quatrième année du Milésien, correspondant à 547 avant notre ère [1]. C'est vers la même époque que mourait Thalès, né près de trente ans avant Anaximandre. Rien ne fut donc plus naturel que de supposer entre les deux concitoyens, qui se connurent sans doute, les relations de maître à disciple; mais cette invention des âges postérieurs en transportait les mœurs dans un siècle auquel elles étaient étrangères. Si les Ioniens reflètent naturellement les connaissances scientifiques de leur époque, si l'on est, par suite, autorisé à attribuer à l'un d'eux celles que possédait déjà son précurseur, ils n'en apparaissent pas moins, en tant que penseurs, comme indépendants et isolés, et s'ils ont eu des disciples, ce ne fut que par leurs écrits, après leur mort, sur le sol de la Grèce, et au siècle des sophistes.

L'ouvrage d' Anaximandre serait, en tout cas, non pas l'aventureux essai d'un jeune homme, mais le couronnement d'une carrière sur laquelle nous ne savons que très peu de chose. Elien (IIIe siècle ap. J.-C.) nous raconte seulement qu'il conduisit une colonie à Apollonie de Thrace, et Favorinus (IIe siècle ap. J.-C.) qu'il établit un gnomon à Lacédémone. La première donnée n'est nullement garantie contre la possiblité d'une confusion sur un nom qui se perpétua à Milet et pouvait y être déjà ancien; la seconde est contredite par un écrivain antérieur, Pline, qui attribue formellement à Anaximène la construction du gnomon de Lacédémone.

Il n'est pas inutile d'entrer à ce sujet dans quelques détails sur la gnomonique ancienne. L'instrument qui a donné son nom à cette branche de la science était tout simplement une tige verticale, dressée sur un plan horizontal. L'observation de l'ombre minima de cette tige sur ce plan permettait de déterminer les points cardinaux, le midi vrai, et l'époque des solstices, dont celui d'été servait, chez les Grecs, à déterminer le commencement de l'année. Avec des

1. Diog., II, 2. — Ce n'est nullement l'année de la mort d'Anaximandre, comme le dit Zeller (*La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, I, p. 211, l. 10). Apollodore, qui l'ignore, suppose seulement qu'elle arriva peu après.

connaissances géométriques élémentaires, le gnomon suffit d'ailleurs pour déterminer l'obliquité de l'écliptique et la hauteur du pôle pour l'endroit où il est établi; il servit donc plus tard à prouver la sphéricité de la terre.

Cet instrument était certainement connu des Grecs d'Ionie avant Anaximandre; c'était évidemment le principal moyen d'observation astronomique pour Thalès. D'autre part, une tradition assez constante attribue à Phérécyde de Syros la construction du gnomon de Délos. Enfin Hérodote déclare formellement que le gnomon, le πόλος, et la division du jour en douze parties ont été empruntés par les Grecs aux Babyloniens.

Le πόλος, essentiellement différent du gnomon, était une horloge solaire. Mais ce cadran primitif ne ressemblait en rien aux nôtres. C'était une demi-sphère concave ayant pour centre l'extrémité d'un style; chaque jour, l'ombre de cette extrémité décrivait un arc de cercle parallèle à l'équateur, et il était facile de compléter ces parallèles et de les diviser en douze ou vingt-quatre parties égales. La construction de pareils cadrans peut présenter quelques difficultés pratiques; mais elle ne suppose, pas plus que leur invention, aucune théorie mathématique, et il suffisait, pour les imaginer, d'avoir une idée nette du mouvement diurne apparent du soleil [1].

On possède de ces cadrans sphériques [2], qui furent les seuls connus pendant longtemps, car le premier cadran plan ne fut inventé que par Aristarque de Samos (IIIe siècle av. J.-C.). Mais ils offrent, comme au reste toutes les horloges solaires des anciens que l'on connaît, une particularité qui les distingue des nôtres et qui paraît une modification apportée par les Grecs à l'instrument babylonien. Ce n'est point le parallèle entier, mais l'arc diurne parcouru par l'ombre qui se trouve divisé en parties égales. Les heures ont donc une durée essentiellement variable; chacune d'elles est la douzième partie du temps que le soleil passe chaque jour au-dessus de l'horizon, et non pas la vingt-quatrième partie de l'intervalle entre deux passages successifs au méridien.

La graduation de semblables appareils ne pouvait, à cette époque, être qu'empirique, et elle réclamait les observations d'une année entière. Est-ce sous cette forme, ou sous la forme babylonienne, plus simple, mais moins appropriée aux mœurs grecques, qu'il faut nous représenter les horloges que connaissait Anaximandre et dont il s'occupa, suivant la tradition conservée par Suidas? Nous n'en

1. G. Rayet, *Les cadrans solaires coniques*, dans les *Annales de chimie et de physique*, 1875.
2. Il en existe deux au musée du Louvre.

savons rien, quoique la première hypothèse soit la plus plausible, et que la division babylonienne, en douze heures seulement pour l'ensemble du jour et de la nuit, semble encore suivie par Eudoxe de Cnide. En tout cas, ces cadrans sphériques, se prêtant mal à l'usage public (car on ne pouvait les consulter que de très près), ne luttèrent qu'avec désavantage contre l'emploi de la clepsyde. D'ailleurs le travail d'Anaximandre, quel qu'il ait put être, et de même celui plus récent de Démocrite, auteur d'une Πολογραφίη, devaient disparaître devant les perfectionnements apportés à la construction de ces cadrans par Eudoxe de Cnide et Bérose, au IVe siècle avant Jésus-Christ.

Néanmoins on pourrait admettre au moins que le fils de Praxiade s'occupa de la construction pratique d'une sphère, ce qui s'accorderait avec une autre forme de la tradition [1]. Mais chercha-t-il ainsi à représenter la voûte étoilée, ce que Cicéron attribue déjà à Thalès? Il n'y a pas d'invraisemblance absolue, car c'est vers cette époque que l'on commence en Grèce à s'occuper des choses célestes et à grouper, plus ou moins méthodiquement, les astres en constellations. Anaximandre, qui a le premier dressé une mappemonde terrestre, a naturellement pu chercher à lui donner un pendant pour le ciel. Mais ces premiers essais furent nécessairement très grossiers, les instruments propres à mesurer les distances angulaires des étoiles n'existant pas encore.

Le travail géographique d'Anaximandre, que nous venons de mentionner, est en tout cas bien authentique; il nous est garanti par Strabon, d'après lequel il servit d'ailleurs de base à la première description écrite de la terre, donnée cinquante ans environ plus tard par un autre Milésien, Hécatée. Si grossier qu'ait également dû être ce travail, comme le confirment les critiques d'Hérodote [2], il n'en constitue pas moins, pour son auteur, un titre sérieux auprès de la postérité [3].

La représentation de la surface de la terre suppose qu'Anaximandre avait cherché à en évaluer les dimensions; si malheureusement nous n'avons aucune indication sur ce point, on peut admettre

1. Diog. : καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε. — Comp. Suidas : καὶ περὶ τῶν ἀπλανῶν.

2. La planche (πίναξ) d'Anaximandre représentait un disque rond, entouré par l'Océan, et où l'Asie n'était pas plus grande que l'Europe; la Grèce (Delphes?) devait donc en être le centre.

3. C'est sans doute à la mappemonde d'Anaximandre et à sa détermination des dimensions de la terre que se rapporte la donnée d'où provient le texte de Suidas : καὶ ὅλως γεωμετρίας ὑποτύπωσιν ἔδειξε. Rien ne nous indique qu'Anaximandre se soit particulièrement occupé de géométrie, quoiqu'on lui doive supposer les notions élémentaires apportées par Thalès en Grèce.

que les renseignements qu'il avait pu recueillir d'après les journées de marche l'avaient conduit à exagérer dans de fortes proportions les distances sur la terre connue à cette époque, ce qui concorde avec les premières estimes qui ont été faites de la circonférence de notre globe et qui ne paraissent pas au reste remonter au delà du IVe siècle avant notre ère.

Il est singulier que le premier géographe ne nous soit pas représenté comme un voyageur, ce qui tient peut-être uniquement à l'absence de données sur son compte; en tout cas, il nous apparaît comme un homme curieux de la science, possédant des connaissances pratiques sérieuses, capable enfin de concevoir et de mettre à exécution des projets neufs ou hardis.

III

Le système d'après Teichmüller.

Au sujet des opinions professées par Anaximandre dans son écrit sur la nature, les témoignages de l'antiquité présentent des contradictions faciles à comprendre. Cet écrit, peu développé et composé dans une prose encore embarrassée des formes et des images poétiques, devint bientôt obscur, dès que les concepts commencèrent à se préciser; on le négligea pour se borner à des renseignements de seconde main, et l'ensemble du système fut dès lors bien vite inconnu. D'autre part, le défaut de critique fit attribuer à l'antique physiologue les connaissances scientifiques devenues vulgaires et l'ordre d'idées courant dans le siècle où l'on écrivait. Les données les plus vagues furent interprétées dans ce sens; pour n'en citer qu'un exemple, Simplicius [1], apprenant par Eudème qu'Anaximandre avait le premier spéculé sur la distance des astres, et sachant que l'observation des éclipses est le moyen d'obtenir des données à cet égard, conclut que le Milésien connaissait la théorie de ces phénomènes, ce qui lui semble d'autant moins étonnant que Thalès avait déjà prédit une éclipse de soleil. C'est là faire d'Anaximandre un Aristarque de Samos, confondre l'auteur d'une hypothèse hardie sur un point inconnaissable de son temps avec l'inventeur du procédé qui permet de décider entre la vérité et la fausseté de cette hypothèse.

Grand nombre de données sur Anaximandre, particulièrement

1. *De cœlo*, fol. 115, a.

celles que fournit Diogène Laërce, ne sont que des erreurs analogues, et il est inutile de s'arrêter à leur discussion. Bornons-nous donc, en indiquant toutefois les sources authentiques, à exposer l'ensemble du système d'après la restitution de Teichmüller.

Le phénomène le plus saillant dans le monde, dans le ciel, l'οὐρανὸς, comme disait Anaximandre [1], c'est sans contredit la révolution diurne qui l'emporte suivant une invariable période. L'expérience nous apprend que, dans un pareil mouvement circulaire, les corps les plus denses se portent au centre, les plus légers à la circonférence, ce qui concorde avec ce fait que la terre où nous sommes et l'eau qui l'entoure nous apparaissent comme au centre, dans la partie qui échappe à l'infatigable tourbillon, tandis que les feux célestes brillent au delà de l'air que nous respirons. D'autre part, la chaleur est liée au mouvement, le froid à l'immobilité, ce qui établit une nouvelle concordance. Voilà les données empiriques sur lesquelles Anaximandre va construire son système.

Le mouvement (circulaire) est éternel, plus ancien que l'eau (de Thalès) ; c'est lui qui engendre et détruit toutes choses [2].

Source du chaud et du froid, il a d'ailleurs commencé par rejeter à son centre et laisser dès lors échapper à sa loi la masse qui a formé notre terre avec l'atmosphère dont elle est enveloppée; il s'est concentré tout autour dans une sphère creuse qui s'est enflammée en se formant comme l'écorce autour d'un arbre; mais la continuité du « vol rapide [3] » à l'équateur de cette sphère la brise en couches successives qui se réduisent à des anneaux concentriques, enveloppés par l'air entraîné dans cette explosion [4].

Dans ces anneaux, ainsi constitués en somme par les parties de l'air les plus dilatées et les plus ténues, leur séparation des parties moins mobiles et leur réunion en masse suffisent pour accélérer le mouvement par rapport à la couche plus épaissie et comme feutrée [5] qui les entoure et forme comme un tube enroulé en cerceau et doué d'une certaine consistance; il en résulte ainsi dans ces tubes circu-

1. On croit que l'extension du terme κόσμος est due aux Pythagoriciens; Anaximandre paraît cependant avoir au moins provoqué cette extension : τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. Hippolyte, *Refut.*, I, 6. — Simplicius, *Comment. in Arist. Phys.*, fol. 6, a. Teichmüller préfère lire τὸν... κόσμον.

2. Hermias, *Irris. gent. phil.* 4 : Il y a dans ce texte un indice qui peut faire penser que c'est par Anaximandre qu'auront été connues les opinions de Thalès, lequel n'avait point écrit.

3. Achilles Tatius, *Isag. Arat.*, 5 : Τὸν δὲ οὐρανὸν... πτηνὸν πυρὸς μετέχοντα.

4. Eusèbe. *Præp. ev.*, I, 8. — Nous pouvons aujourd'hui comparer ces anneaux à ceux qui entourent Saturne et dont la production est représentée, dans l'hypothèse de Laplace, d'une manière qui offre de frappantes analogies.

5. Stobée, *Eclog.* I, p. 510. — Achilles Tatius, *Isag. Arat.*, 24.

laires un courant rapide, un vent, car c'est de cette façon qu'Anaximandre se représente également la production des vents dans notre atmosphère [1]. Ce courant tend à s'échapper au dehors, et, si le feutrage d'air présente une ouverture dirigée du côté de la terre, il s'y précipite avec violence et jaillit hors du canal en flammes, que nous voyons sous la forme d'un astre.

Lorsque l'air, enfermé dans un nuage, parvient à le déchirer et à s'échapper brusquement, nous voyons un éclair [2]. Un astre est donc « comme un éclair qui durerait toujours [3] », sauf quand la bouche se ferme, ce qui produit les phases de la lune et les éclipses [4].

L'action des feux célestes a, dans la suite des temps, vaporisé la plus grande partie de la masse humide rejetée au centre du tourbillon; notre terre s'est formée comme un dépôt à la suite de cette évaporation, tandis que les eaux de la mer arrivaient à leur nature actuelle [5].

Les premiers animaux se sont produits dans le sein des eaux, enveloppés d'une écorce épineuse; avec le temps, il ont trouvé une nouvelle demeure sur la terre, et, dépouillés de leur écorce desséchée et fendue, ils se sont adaptés bientôt à de nouvelles conditions de vie. Il est notamment clair que l'homme dérive d'animaux différents de lui; car avec les difficultés de son éducation, il n'aurait pu subsister à l'origine [6].

C'est ainsi que l'univers est parvenu à l'état sous lequel il s'offre à nos yeux, mais cet état n'est point stable : car tout ce qui est né doit périr, et la chaleur céleste due au mouvement continue, comme elle l'a commencé, à dévorer et à dissiper la partie centrale constituée par ce même mouvement. Ainsi, dans la suite des temps, les choses porteront justement la peine de leur isolement, le châtiment de leur iniquité [7], et reviendront à l'état de confusion originaire. Mais il y a aussi fin à toute destruction, et la même raison qui a produit le ciel et le monde actuel en reproduira d'autres destinés à périr de même. Cette succession périodique des mondes n'a pas commencé

1. Hippol., *Refut. hær.*, 1, 6. — Achilles Tatius, 32.
2. Galien, *Hist. phil.* XIX, p. 287. — Achilles Tatius, 33.
3. Le renouvellement de la matière du courant doit donc se faire constamment au moyen de l'air environnant et par l'intermédiaire de l'enveloppe de l'anneau.
4. Plutarque, *De plac. phil.*, II, 25.
5. Plutarque, *De plac. phil.*, III, 16.
6. Plutarque, *De plac. phil.*, V, 19. — Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 8. — Teichmüller pense que l'idée d'une pareille genèse a été suggérée à Anaximandre par la métamorphose de certains insectes à larves aquatiques, comme les cousins, par exemple.
7. Simplicius, *Comment. in Aristot. Phys.*, fol. 6, a.

et ne finira pas; tout est soumis, avec eux, à paraître et à disparaître alternativement et sans cesse, tout, sauf le mouvement de révolution de l'ensemble qui gouverne et embrasse les choses, immortel et impérissable, éternel et toujours jeune [1].

Comme il était inévitable dans ce premier essor de la spéculation, le système grandiose d'Anaximandre faisait sa place à la théologie populaire. Les Cieux périssables, nés du divin Infini et de l'incessante Révolution, sont dieux tout comme l'Οὐρανὸς d'Hésiode; dieux aussi probablement ces anneaux célestes, qui nous apparaissent comme astres et qui participent au plus haut degré à ce mouvement qui est la vie du monde [2].

Si le Milésien, ce que nous ignorons, parlait des autres divinités, il ne leur refusait sans doute que l'immortalité, hérésie facilement conciliable avec les croyances vulgaires.

IV

Détails cosmographiques.

Tel est le système dans ses grandes lignes; si, au point de vue positif, il n'en subsiste guère aujourd'hui que deux postulats de la science : — rien ne naît de rien, — la durée du jour sidéral est invariable [3], — on ne peut nier ni la hardiesse des conceptions, ni l'accord avec l'ensemble des connaissances expérimentales de l'époque. Mais, si nous cherchons à compléter quelques détails, nous allons voir la fantaisie s'y donner une libre carrière.

La terre est plate et entourée d'eau; on ne peut dès lors lui attribuer la forme rigoureuse d'un cylindre (Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 8), car une arête circulaire vive est inadmissible dans le liquide. Il est très douteux qu'Anaximandre ait conçu le paradoxe d'un disque plat antipode : il devait donc regarder toute la partie inférieure comme liquide (ce qui se rapprochait davantage de la croyance de Thalès), et par suite lui attribuer les formes arrondies d'une immense goutte

1. Aristote, *Phys.*, III, 4. — Hippolyte, *Refut.*, I, 6.
2. Stobée, *Eclog. phys.*, I, 2. — Plutarque, *De plac. phil.*, I, 7.
3. Que cette proposition soit un postulatum, certainement d'accord avec l'observation, mais dont l'absolue vérité ne peut être rigoureusement démontrée, c'est ce qui résulte de ce fait qu'elle a été contestée par des astronomes. Cette contestation ne peut établir qu'une chose, c'est qu'il faut en tout cas un postulatum pour établir la mesure du temps.

d'eau [1]. Mais il osait évaluer la plus grande épaisseur verticale et la fixait au *tiers* du diamètre horizontal.

La terre, immobile au centre du monde, est entourée de trois anneaux circulaires. Celui qui renferme la plus grande masse de feu, l'anneau solaire, doit être le plus éloigné. Són diamètre est extérieurement vingt-huit fois [2] celui de la terre, intérieurement vingt-sept fois [3]. La double épaisseur du cerceau est ainsi égale au diamètre de la terre [4]. Quant à sa hauteur, nous n'avons pas d'indications, et nous discuterons plus loin les conjectures que l'on peut faire.

En nous rapprochant de la terre, nous trouvons la masse secondaire de feu concentrée dans l'anneau lunaire. Son diamètre extérieur est dix-neuf fois [5], et probablement, par suite, l'intérieur dix-huit fois celui de la terre. Différences avec les diamètres correspondants de l'anneau solaire : neuf fois le diamètre de la terre.

En suivant la même progression décroissante, nous devons nécessairement trouver, au plus près de la terre [6], et compris entre *neuf* et *dix* fois le diamètre de celle-ci, un anneau stellaire, correspondant à la voie lactée [7], dont le spectacle a dû, avant toutes choses, suggérer au Milésien l'idée de ces immenses cerceaux. Cet anneau stellaire devait sans doute dans sa pensée se relier à deux voûtes amincies et peut-être aplaties, résidu de l'antique écorce sphérique, et sur lesquelles étaient répartis les trous lumineux que nous voyons comme étoiles [8].

Pour compléter la restitution de ces détails, resterait à élucider deux points obscurs : Quelle était la hauteur des anneaux, sur laquelle le hardi spéculateur avait dû s'expliquer aussi bien que sur leurs autres

1. La donnée véritable est malheureusement conservée dans un texte corrompu : Hippolyte, *Refut.*, I, p. 16 : τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρὸν στρογγύλον χιόνι λίθῳ (Teichmüller : ἐχίνῳ λιτῳ [λείῳ]) παραπλήσιον. Ἐχίνος (hérisson) a différents sens; il signifie la partie arrondie du chapiteau des colonnes doriques ou encore une marmite, signification proposée par Teichmüller. Comme le sens originaire auquel se rapportent ces métaphores relatives à la forme est celui d'oursin de mer, j'ai soumis au savant historien, qui l'a admise comme conjecture plausible, la traduction : « La forme de la terre pour la partie liquide est arrondie et voisine de celle de l'oursin dépouillé de ses piquants, » c'est-à-dire de la coquille vide telle qu'on la rencontre fréquemment sur les bords de la mer.

2. Plutarque, *De placit. phil.*, II, 20.

3. Plutarque, *De placit. phil.*, II, 21. — Cf. Hippolyte. *Refut.*, I, p. 16, où il faut lire ἑπτακαιεικοσιπλασίονα τῆς γῆς et non τῆς σελήνης.

4. J'explique ainsi ἴσον τῇ γῇ dans Plutarque, *De placit. phil.*, II, 21.

5. Plutarque, *De placit. phil.*, II, 25.

6. Hippolyte, *Refut.*, I, p. 16.

7. Achilles Tatius, *Isag. Arat.*, 24 : πίλημα τι ἀέρος διαυγές.

8. Galien, *Hist. phil.*, XIII, d : ὑπὸ τῶν κυκλῶν καὶ τῶν σφαιρῶν.

dimensions? Quel était le degré de transparence de l'enveloppe feutrée (πίλημα) qui les constituait et dont nous devons assimiler la consistance à celle des nuages?

M. Teichmüller a bien voulu, sur ma prière, me préciser, dans une lettre particulière, ses idées sur ce point. La hauteur des cerceaux serait relativement peu considérable, ce qui concorde avec leur assimilation à la roue d'un char; ils seraient disposés obliquement, l'anneau solaire suivant l'écliptique, l'anneau lunaire suivant l'orbite de notre satellite, l'anneau lacté comme nous le voyons.

Chacune des trois enveloppes feutrées serait assez épaisse pour masquer, en dehors de ses ouvertures, le feu qui circule à son intérieur, mais assez transparente pour laisser voir les flammes plus lointaines et plus puissantes, dont l'éclat fait pâlir et efface les inférieures. Ainsi la sphère étoilée, là où le feu est le moins actif et le moins pur, ne crée aucun obstacle pour la vision des disques de la lune et du soleil; l'anneau de la lune, d'ailleurs placé obliquement par rapport à celui du soleil, ne doit pas éclipser l'astre du jour.

On nous permettra de faire quelques réserves, ne fût-ce que pour faire mieux ressortir, par la discussion des thèses opposées, la haute valeur de ces opinions.

Dans l'exposé que nous avons fait de l'explication par le Milésien de la lumière des astres, nous avons admis que le courant subtil à l'intérieur des cerceaux, courant qu'Anaximandre appelle feu (πῦρ), ne devenait lumineux, ne s'enflammait (φλόξ) qu'à la sortie, en jaillissant par l'étroite ouverture comparée au tuyau d'une flûte (Plutarque, *De plac. phil.*, II, 20) ou d'une trompette (Achilles Tatius, 19). Dans cette hypothèse, les enveloppes feutrées pourraient toutes être également transparentes.

L'opinion que nous émettons ici s'accorde suffisamment avec l'emploi postérieur du mot πῦρ dans le langage scientifique des anciens. Il serait surabondant d'accumuler des preuves pour établir que ce terme désigne, en général, une matière non pas incandescente, mais susceptible de le devenir très facilement.

Ce sens remonte-t-il jusqu'à Anaximandre? Sans en avoir de preuves directes, nous pouvons mieux, ce semble, interpréter ainsi son explication de l'éclair, conservée par Hippolyte et Galien (l. c).

« Les éclairs ont lieu, dit le premier, quand le vent, tombant sur les nuées, les entr'ouvre. » Le second est plus précis : « Anaximandre attribue tout cela au vent survenant, alors que, enveloppé dans une nuée épaisse, il s'échappe avec force, grâce à sa subtilité et à sa légèreté; alors le déchirement produit le bruit, et l'expansion

(διαστολή) contre la noirceur de la nuée (παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους) produit l'éclairement. »

Ainsi la lumière serait due à la brusque dilatation de la matière ignée, son effet étant d'ailleurs renforcé par le contraste de l'obscurité au sein de laquelle elle se produit. Mais, dans les canaux même où tourbillonne cette matière avant de s'échapper, elle doit encore rester invisible.

Quoi qu'il en soit, nous ne sommes, en aucun cas, limités par aucune raison relative à la transparence pour la hauteur à donner aux trois anneaux célestes.

Comme limite inférieure, nous possédons, pour la lune et le soleil, la dimension de l'ouverture, d'après le diamètre apparent des disques, déjà connu de Thalès, et les distances supposées par Anaximandre. De faciles constructions géométriques déterminent ces dimensions au huitième environ du diamètre de la terre pour le soleil, à près des trois quarts pour la lune. Quant à l'anneau de la voie lactée, d'après les apparences, il devait au moins, pour le Milésien, dépasser quelque peu comme hauteur le diamètre de la terre.

Anaximandre connaissait d'ailleurs certainement, comme Thalès, l'obliquité de l'écliptique, ainsi que celle de l'orbite lunaire; mais pour expliquer, dans son système, la révolution annuelle du soleil, la révolution mensuelle de la lune, il était obligé de supposer, ou bien que les anneaux de ces astres possédaient un mouvement distinct de la révolution diurne, ou bien que les ouvertures se déplaçaient continuellement à la surface de ces anneaux. Cette seconde hypothèse, plus simple, et d'accord avec celle qui admettait la possibilité de leur changement de forme ou même de leur fermeture, — explication des phases de la lune et des éclipses, — était sans doute celle qu'il avait adoptée.

Dès lors, il n'avait aucun motif logique pour disposer obliquement ses trois anneaux; il était plus rationnel que, malgré les apparences, augmentant considérablement leur hauteur, jusqu'à douze fois environ le diamètre de la terre, il les plaçât tous les trois parallèlement à l'équateur, leur faisant occuper tout l'espace angulaire compris pour le soleil entre les tropiques, pour la lune entre ses points de déclinaison maxima, pour l'anneau stellaire entre les étoiles les plus boréales et les plus australes de la voie lactée. Avec une représentation de la sorte, le système cosmographique d'Anaximandre offre des rapports frappants avec celui du mythe d'Er au livre X de la *République*, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer dans notre troisième article sur l'*Education platonicienne* [1].

1. *Revue philosophique*, août 1881.

V

Sur le concept de l'espace infini.

En essayant, comme nous l'avons fait, de pousser aussi loin que possible la restitution du système cosmique d'Anaximandre, nous l'avons traité, ainsi que nous l'avions fait pressentir, comme une hypothèse scientifique, et nous nous sommes trouvés justifiés à admettre chez son auteur une imagination claire et précise, arrivant à coordonner l'ensemble des phénomènes de la nature sous une représentation aussi erronée qu'on le voudra, mais incontestablement nette et saisissante. Mais cette netteté, cette précision n'existent que dans les images matérielles qu'il crée; on ne peut en aucune façon les attribuer aux concepts métaphysiques des termes qu'il est obligé d'employer. C'est ce qu'il nous reste à montrer à propos du concept de l'ἄπειρον, mot qu'il a transmis à la langue philosophique.

Il qualifie ainsi la matière homogène au commencement (ἀρχή) [1] de la formation de chaque monde, et tous les « physiologues » qui l'ont suivi, ont donné la même qualification à leurs éléments primordiaux. Chez eux, d'ailleurs, ἄπειρον aurait le sens d' « infini », si nous pouvons nous en fier à Aristote.

Mais la même caution est-elle suffisante pour attribuer le même sens à ce terme dans les écrits d'Anaximandre? Certainement non, quoi qu'en dise Ed. Zeller. Le témoignage d'Aristote ne pourrait être pris ici en sérieuse considération que s'il avait possédé lui-même un concept de l'infini identique au nôtre. Or en ce qui concerne l'espace, ici en question, ses idées sont loin d'être parfaitement nettes et précises; nous voyons que, pour lui, l'espace infini n'a que la valeur subjective d'une notion mathématique, tandis qu'objectivement il ne reconnaît l'espace que comme lieu de la matière, comme fini, par conséquent, suivant ses théories. Devant cette contradiction flagrante du Stagirite, pouvons-nous croire que, deux siècles avant lui, ces notions aient été éclaircies comme elles le sont pour nous?

Il est certain que, pour Anaximandre, il ne pouvait y avoir non plus de distinction entre l'espace et le lieu de la matière, mais très

1. Voilà encore un autre terme dont on a pu dire qu'Anaximandre s'était servi le premier, parce que son écrit sur la nature a été le premier en date; mais il s'en sert comme Homère l'avait fait, et il ne lui attribue nullement le sens philosophique de « principe », signification dont l'élaboration lui est très postérieure.

improbable que, dès cette époque, la nécessité mathématique de qualifier l'espace d'illimité, autrement que par une métaphore poétique, eût été reconnue à la suite d'une discussion des principes de la géométrie.

On ne peut, il est vrai, refuser à un contemporain d'Anaximandre la possibilité de s'imaginer *à priori* l'espace comme réellement illimité et par conséquent la matière comme illimitée elle-même. C'est le dogme pythagoricien qui oppose le monde fini à la substance infinie qui l'entoure et qu'il respire [1]. C'est la croyance de Xénophane, qui étend à l'infini les racines de la terre et les espaces éthérés.

Mais Anaximandre est sans doute le premier qui ait publié ses opinions. Il y avait pour lui d'autant moins de nécessité à élaborer ses conceptions du point de vue logique. Cependant, comme nous l'avons vu, son imagination paraît très précise; or il y a une chose qui a toujours été inimaginable : c'est un mouvement rotatoire s'étendant à l'infini; et comme la croyance à ce mouvement rotatoire pour la totalité de la matière est le fond du système d'Anaximandre, il est certain qu'il ne pouvait s'imaginer la matière comme infinie, dans le sens que nous donnons à ce mot.

Ceci trouve une confirmation dans l'histoire des doctrines immédiatement postérieures ; lorsque Xénophane chante contre les pythagoriciens l'unité absolue de l'univers, il se rapproche en fait d'Anaximandre; mais comme il se représente, ainsi qu'eux, cet univers comme infini, il lui faut rejeter le dogme de la révolution, et il proclame l'immobilité.

Sans doute le Milésien ne limitait probablement pas la matière à son anneau solaire, car il lui fallait assurer le renouvellement incessant de la substance de cet anneau; il est d'ailleurs à croire qu'il n'aura point senti la nécessité de préciser des limites. Mais il n'en est pas moins clair aussi qu'avant l'explosion du globe de l'univers, explosion qui enveloppe d'air les débris de l'écorce de feu, cette dernière couche forme dans sa pensée les bornes suprêmes , les « flammantia mœnia mundi » [2].

1. Que cette substance soit réellement matérielle, c'est ce qui ressort de la désignation de πνεῦμα que lui donne Aristote (*Phys.*, IV, 6) à côté de celle de κενὸν, c'est ce qui ressort de l'analogie même établie entre la respiration et l'acte qui est supposé entretenir la vie du *cosmos*.

Le *vide* des Pythagoriciens n'est que le vide apparent, c'est-à-dire l'air pur, plus ou moins raréfié, comme cela est clair d'ailleurs d'après la polémique d'Anaxagore contre eux. Le concept du vide absolu ne peut être antérieur à la doctrine atomique.

2. Lucrèce paraît avoir particulièrement connu la doctrine d'Anaximandre, et lui avoir emprunté de nombreuses images.

Quand, d'un autre côté, il explique l'immobilité de la terre au centre du monde par son égale distance aux extrémités dans toutes les directions, c'est une négation aussi formelle que possible de l'infinitude de la matière, et si nous voyons Anaximène et ses successeurs chercher d'autres explications, nous reconnaissons dans ce fait, à côté d'un recul apparent vers l'erreur, un progrès dans le concept de l'espace, désormais reconnu comme infini, et ne pouvant dès lors avoir ni centre ni extrémités.

Ainsi le premier « physiologue » se représente la matière comme finie, et, comme on ne peut en aucune façon lui attribuer le concept du vide absolu, il s'ensuit qu'il n'a point de notion précise sur l'infinitude de l'espace.

Il a, au contraire, très nettement celle de l'infinitude du temps, comme le prouve sa doctrine de la succession indéfinie des mondes périssables. On peut, à première vue, trouver quelque singularité à la différence historique que nous constatons entre les concepts du temps infini et de l'espace infini, dont l'un apparaît comme immédiatement formé, tandis que l'autre réclame une élaboration qui dure en fait plusieurs siècles, pour être adopté sans conteste; mais cette singularité s'évanouit à la réflexion.

La nécessité subjective de concevoir le temps comme infini ne rencontre pas, en réalité, d'obstacle objectif; la prétendue antinomie de Kant à ce sujet ne repose que sur l'introduction d'une thèse théologique, celle de la création *ex nihilo*, étrangère à la conscience humaine à son aurore et, en tout cas, à la pensée hellène. Non seulement l'infinitude du temps n'a jamais été mise en question sur le sol de la Grèce antique, mais l'éternité du monde, sous sa forme actuelle, y compris l'existence de la race humaine, est un dogme constant de Platon et d'Aristote, pour ne parler ni des Eléates, ni des Pythagoriciens [1].

La thèse de l'infinitude de l'espace aurait au contraire besoin d'une impossible confirmation objective; la spéculation géométrique n'a qu'un caractère hypothétique sans valeur pour la justifier; l'imagination se fatigue et s'épuise vite à reculer les bornes du monde, et celle d'Anaximandre s'était arrêtée bien loin avant d'avoir atteint la distance qui sépare en réalité notre globe de la lune. Là, c'est la science, qui, par ses conquêtes successives, a brisé successivement « comme un sépulcre bas » les enceintes auxquelles se limitait la fantaisie antique, et, en démontrant l'énormité des distances astronomiques, fait triompher, en tant qu'objectif, le concept de l'espace

1. Les genèses pythagoriciennes ont un caractère métaphysique tout différent de leur forme mythique.

infini, encore nié par Aristote, mais qui désormais ne rencontre plus que de rares et impuissants contradicteurs.

Pour faire ressortir la différence des deux concepts sous une autre forme et dans le langage ordinaire, le « bout du monde » est une locution vulgaire que son non-sens logique n'empêche pas d'employer comme monnaie courante; le « au commencement » n'est qu'un aveu d'ignorance; la « fin des temps » et la « consommation des siècles » ne sont que des formules religieuses.

VI

L'indéterminé.

S'il est certain qu'Anaximandre ne pouvait] se figurer son élément primordial autrement que sous une étendue finie, devons-nous croire qu'il ait employé, pour le qualifier, le terme d'ἄπειρον dans un sens seulement métaphorique et dans l'unique but de désigner l'immensité de cette étendue? Non, il lui attachait une signification précise, puisqu'il s'en servait dans un raisonnement, comme le témoigne le Pseudo-Plutarque (*De placit. phil.*, I, 3) :

« Il dit donc : Pourquoi y a-t-il un ἄπειρον? C'est pour qu'il n'y ait pas de défaut à la genèse qui se produit. »

Aristote montre facilement que la raison mise en avant ne peut en aucune façon servir à établir l'infinitude de la matière. Mais si l'on poursuit le texte du Pseudo-Plutarque, et si l'on examine les témoignages analogues, on voit que, pour Anaximandre, il ne s'agit de rien de semblable.

Pour qu'il n'y ait pas de défaut à la genèse, c'est-à-dire pour que se produisent tous les différents corps que distingue le Milésien, la terre, l'eau, l'air et le feu, ce qu'il faut, c'est que la matière homogène, au commencement de la formation d'un monde, soit susceptible de les fournir, qu'elle les contienne tous indistinctement.

Or, à côté du sens « infini », le mot ἄπειρον en a eu un autre, celui d' « indéterminé », dans le langage de la philosophie ancienne. Maintenu par les Pythagoriciens, et subissant d'ailleurs diverses transformations métaphysiques, il reparaît dans la Dyade indéterminée de Platon et subsiste encore dans Aristote, pour la divisibilité indéfinie des grandeurs finies.

Dans les conditions où nous apparaît ce second sens, on aurait pu le croire dérivé du premier, et il est certain que celui-ci a dû influer sur les transformations de l'autre. Mais Teichmüller a grandement

raison de considérer la signification d'indéterminé comme également primitive et de la préciser, dans le langage d'Anaximandre, en l'appliquant à l'absence de limites existant, au sein de l'élément primordial du Milésien, entre les diverses formes de la matière, avant que la séparation, la différenciation et l'intégration de ces formes n'eussent établi entre elles les bornes respectives sous lesquelles elles nous apparaissent.

L'emploi de ce terme d'ἄπειρον indiquerait donc qu'Anaximandre se représentait sa matière originelle comme un mélange mécanique, dont le mouvement occasionne la séparation des parties, plutôt que comme un élément susceptible de transformations dynamiques, dues à ce même mouvement.

C'est la thèse qu'a soutenue Ritter; il y a vu un motif pour classer les Ioniens en deux écoles distinctes, pour rattacher à Thalès Anaximène, Héraclite et Diogène comme dynamistes, et à Anaximandre Anaxagore et Archélaos comme mécanistes. Mais il y a là une exagération évidente, et la source de l'erreur provient toujours de la même cause, l'application aux antiques doctrines de concepts qui, historiquement, leur sont très postérieurs.

Il s'agit là de notions qui n'ont acquis quelque précision que lorsqu'Aristote a eu élaboré ses théories de l'ἐνεργεία et de la δύναμις, mais qui, pour les premiers Ioniens, devaient être absolument confuses. Aussi les textes sur lesquels s'appuie Ritter, et où Aristote essaye d'appliquer ces théories aux doctrines d'Anaximandre, sont-ils en réalité contradictoires, preuve irrécusable de cette confusion.

Et, quand nous parlons de la précision de ces notions, encore faut-il faire de sérieuses réserves. Qu'on demande à un chimiste de nos jours quelle différence il y a entre un mélange et une combinaison, il établira entre ces deux termes une distinction précise et scientifique; mais qu'on lui demande si dans une combinaison donnée, l'eau par exemple, l'oxygène et l'hydrogène existent en acte ou en puissance, il répondra sûrement qu'il ne sait pas ce dont on lui parle. Et, si Aristote revenait de nos jours et apprenait la chimie moderne, il serait sans doute facile de le faire tomber, sur cette simple question, dans des contradictions flagrantes.

Le Stagirite a donc apporté dans ces notions une clarté relative seulement à l'époque où il vivait; mais il ne faut pas plus la faire remonter plus haut qu'il ne faut la faire descendre plus près de nous. Ed. Zeller a donc pleinement raison dans sa réfutation de Ritter; mais à son tour il va trop loin quand il se refuse à voir dans le système du fils de Praxiade aucune des conditions d'une physique mécanique. Le mot juste me paraît avoir été dit par Teichmüller :

Anaximandre devait être dynamiste comme tendance d'esprit, mais son mode de représentation est mécaniste.

Est-il d'ailleurs possible de dire avec Zeller que la matière primitive du Milésien n'était pas, pour lui, une substance qualitativement déterminée? Comment ce concept abstrait d'une matière sans qualités aurait-il pu se loger dans l'esprit d'un physicien à l'imagination aussi vive et aussi nette? D'après l'exposé de sa doctrine, il semble qu'il ne peut y avoir aucun doute à cet égard; Anaximandre devait se figurer son mélange général d'une certaine façon, et ce ne pouvait être que sous l'état d'un fluide aériforme chargé de vapeur d'eau; sous ce rapport, Anaximène ne fit, au fond, que conserver sa doctrine, et l'on doit rejeter la donnée péripatéticienne (*De Melisso*, 975, b) d'après laquelle la forme primitive de l'univers aurait été l'eau pour le fils de Praxiade, comme pour Thalès. Cette donnée ne peut s'appliquer qu'à l'origine immédiate de la terre [1].

Il est d'ailleurs probable que le style métaphorique du Milésien laissait la pensée ambiguë et flottante entre les divers états de la matière, et c'est ainsi qu'on peut expliquer les divers renseignements contradictoires que nous fournit l'antiquité; mais il est difficile de croire qu'il ait affecté, comme le prétend Simplicius, de ne pas définir la forme primordiale autrement que comme ἄπειρον. Aristote, notre seul garant authentique, ne nous dit rien de semblable lorsqu'il nous apprend l'emploi de ce terme par Anaximandre. Il nous dit formellement au contraire (*De Cœlo*, III, 5) que ceux qui supposent un seul élément y voient soit l'eau, soit l'air, soit le feu, soit un intermédiaire plus subtil que l'eau, plus dense que l'air, et il entend sans doute Anaximandre comme représentant cette dernière hypothèse, ainsi que l'a soutenu Alexandre d'Aphrodisias.

VII

Les doctrines sur l'origine du monde.

Je crois avoir rempli la partie de la tâche que je m'étais proposée, en essayant de montrer que, si intéressante que soit la physique d'Anaximandre pour l'histoire de la science, elle ne touche à celle de

1. Ed. Zeller admet néanmoins la forme liquide pour la masse sphérique qui se serait constituée, d'après lui, au sein de la matière infinie, et d'où serait sorti le monde d'Anaximandre. Cette hypothèse est insoutenable, si l'on réfléchit aux dimensions très restreintes, dans la cosmographie du Milésien, de la terre et de la mer par rapport à la masse d'air qui les enveloppe jusqu'aux confins du ciel.

la philosophie proprement dite que par l'emploi de quelques termes destinés à y jouer plus tard un grand rôle, mais qui, à cette époque de la pensée humaine, sont bien loin de désigner les concepts des âges postérieurs. Mais il est un point de doctrine du Milésien — la succession indéfinie des mondes — qui présente un tout autre caractère. Il y a là un problème d'ordre essentiellement philosophique, qui reçoit du premier coup une réponse complète, précise, et que les siècles suivants ne mûriront pas davantage. D'autres solutions seront mises en avant et attireront à elles les croyances de l'humanité. Mais on dirait que la question est destinée à rester éternellement ouverte, car les immenses progrès que réalisera la science ne la feront point avancer d'un pas; ils permettront tout au plus de mieux se rendre compte des difficultés du problème.

Essayons de retracer à grands traits son origine et son histoire; nous en apprécierons davantage la haute portée du dogme, qui suffit à assurer à Anaximandre une gloire immortelle et un des premiers rangs parmi les penseurs de tous les âges.

Chez les peuplades qui ont atteint un degré suffisant de civilisation, la question de l'origine du monde se pose, et cela naturellement, sous une forme théologique. Partout les mythes sont d'accord sur un point; on y suppose un certain état initial, différent de l'actuel et au delàduquel on ne remonte pas. A partir de cet état, le monde s'organise ou est organisé par des puissances nées elles-mêmes ou préexistantes. Il est inutile de nous arrêter à ces distinctions.

On ne peut nier que cette question de l'origine du monde n'offre qu'un petit intérêt purement spéculatif; l'important pour nous serait bien plutôt de savoir si le monde finira. Mais, pratiquement, l'humanité s'est toujours comportée comme si elle était assurée de l'éternité, et l'essor de la spéculation primitive a été déterminé vers le passé et non vers l'avenir, par la formation des mythes religieux.

Cependant la question d'une fin possible a pu se poser pour quelques penseurs, et la réponse naïve, dictée aussitôt par la conception anthropomorphique des dieux et du monde, a été que tout ce qui avait commencé devait finir. L'exemple des Scandinaves semble prouver que. pour admettre un pareil dogme, une religion n'avait pas besoin d'une longue évolution.

Mais la même nécessité subjective entraînait à conclure ensuite à un nouveau commencement comme à une nouvelle fin, et à multiplier dans les deux sens, avant et après, les mondes successifs. Les Hindous poussèrent au plus loin cette doctrine; mais la date des dernières conséquences n'est pas plus assurée que celle de la

croyance des rabbins que ce monde où nous sommes a été précédé d'un autre [1].

La religion grecque, au contraire, ne connaissait que la question d'origine, et si, chez quelques peuples voisins (les Etrusques, par exemple), la doctrine de la fin du monde était professée, celle de la succession indéfinie, dans les deux sens, des périodes d'organisation et de destruction, nous apparaît chez Anaximandre, au moment où la pensée humaine se dégage de la forme mythique, non pas comme un emprunt fait à des croyances religieuses indigènes ou étrangères, mais bien comme une conclusion logique d'un raisonnement dû au Milésien.

Ce raisonnement, toujours valable, est le suivant : la genèse, après un état indéfiniment stable, est inconcevable, de même que le maintien d'un état indéfiniment stable après la destruction. Donc il faut répéter périodiquement et sans fin genèse et destruction.

La négation de cette thèse se produisit presque immédiatement dans la bouche de Xénophane : il n'y a ni genèse ni destruction, les changements apparents sont négligeables, le monde est éternel.

L'adhésion de Platon et d'Aristote assura, dans l'antiquité, la prédominance à cette seconde solution, jusqu'à l'époque où une nouvelle conception religieuse introduisit la supposition d'une création *ex nihilo*.

Une pareille hypothèse n'était d'ailleurs possible qu'après l'élaboration par les Grecs des concepts de l'être et du néant : elle se formula lorsque les penseurs hébreux, ne trouvant dans leurs livres saints rien qui s'accommodât aux doctrines hellènes, furent obligés de constituer un système en harmonie suffisante avec le texte de ces livres.

Le succès de cette thèse de la création *ex nihilo*, avec destruction finale, accompagna le triomphe du christianisme, et il a été assez complet pour forcer les modernes à repasser lentement par les premières étapes de la pensée humaine. Et cependant une réflexion tant soit peu attentive suffit pour montrer que cette thèse est tout à fait en dehors de la question philosophique.

D'une part, en ce qui concerne l'avenir, la doctrine chrétienne, en conservant l'individualité immortelle des âmes créées, en maintenant même, pour l'éternité future, l'existence de la matière sortie du néant, abandonne la conséquence logique de la thèse, qui devrait conduire à l'anéantissement absolu de tout le monde des phéno-

1. On sait que la traduction littérale du début de la Genèse est : « Au commencement, Elohim *sépara* le ciel et la terre. » La doctrine de la création *ex nihilo* fut relativement récente chez les Hébreux.

mènes. La destruction que prédit cette doctrine n'est point une véritable destruction, c'est une transformation, un passage à un second état, cette fois indéfiniment stable. Quelles que soient les différences de cet état avec l'actuel, il n'y en a pas moins au fond, et philosophiquement parlant, retour, pour ce côté du temps, à la thèse de Xénophane.

Quant au passé, pour juger du véritable caractère de la croyance à une création *ex nihilo*, il suffit de rappeler ce célèbre argument de Chateaubriand : que les découvertes géologiques ne prouvent rien contre l'Ecriture, car Dieu a pu et dû créer les couches stratifiées avec les coquilles qu'elles contiennent absolument comme si elles avaient été déposées par les mers. Il n'y a, de fait, aucune contradiction possible à faire à cette hypothèse, précisément parce qu'elle est tout à fait en dehors de la question. Celle-ci ne consiste-t-elle pas à remonter l'histoire du monde, à la reconstituer comme elle s'est déroulée, soit dans une réalité tangible, soit dans l'évolution de la pensée divine, si nous ne sommes en présence que d'une illusion subsistant seulement depuis qu'il plaît à un Créateur ?

L'affirmation ou la négation d'une création *ex nihilo*, à telle ou telle date à partir de maintenant, que ce soit il y a six mille ans, que ce soit hier, ne peut nous toucher. A tel état que l'on suppose le monde au moment de cette création, correspondra nécessairement un ordre sériaire régressif de phénomènes antérieurs, et, que ces phénomènes aient été perçus ou non, ils sont nécessairement pour nous comme s'ils s'étaient réellement produits ; nous devons donc, au sens philosophique, les affirmer, car nous n'avons point d'autre critérium pour la réalité du passé.

On sait de reste que l'argument de Chateaubriand que nous venons de rappeler s'adressait aux premières attaques sérieuses qui se produisaient alors contre la doctrine reçue, et cela au nom de la science ; c'était l'époque où un des plus illustres représentants de celle-ci construisait une genèse systématique de l'univers, qui, au point de vue physique, dépasse naturellement celle d'Anaximandre de toute la hauteur de l'édifice des connaissances modernes.

Mais en même temps que Laplace exposait l'ensemble de ses vues comme une hypothèse rendant inutile celle de la création, par une singularité frappante, il prétendait, comme corollaire de sa *Mécanique céleste*, démontrer la stabilité du monde et son impérissabilité. L'union de ces deux thèses — la genèse dans le passé, l'éternité dans l'avenir — n'a pas plus de valeur philosophique que la cosmogonie d'Hésiode.

L'esprit humain semble ainsi fait naïvement qu'il conçoit sans

difficulté — peut-être parce qu'il la désire — l'indéfinie prolongation de l'existence du monde. Mais, pour le passé, il lui faut une origine, et au lieu de reconstituer patiemment les pages de l'histoire possible, il s'élance du premier coup vers l'état qui lui apparaît comme le plus simple et qu'il lui paraît dès lors satisfaisant d'admettre comme primordial.

Mais cette satisfaction est purement illusoire : la molécule matérielle la plus simple à nos yeux, ce qu'on appelle en chimie l'atome d'hydrogène, semble être comme un monde infiniment petit, comparable au nôtre comme complication, en sorte qu'il n'est certes pas plus simple d'admettre comme primordiale l'existence de l'un que celle de l'autre. Quant à résoudre en ces éléments ce microcosme qui nous apparaît comme un atome, ce n'est, jusqu'à présent du moins, qu'un rêve et un vain mirage.

L'hypothèse de Laplace n'a donc de valeur propre que comme retraçant une évolution possible depuis un certain état, qui n'est pas le commencement, jusqu'à l'état actuel. Quant à sa thèse de la stabilité de l'univers, elle a été sérieusement battue en brèche à la suite de la constitution de la théorie mécanique de la chaleur.

D'après la nouvelle doctrine qui a été émise comme une conséquence rigoureuse de cette théorie, l'univers tendrait vers un état limite caractérisé par la répartition uniforme ou aussi uniforme que possible des énergies mécaniques et calorifiques; cette thèse, qui prédit en somme la mort de notre monde, suppose d'ailleurs qu'en remontant aussi loin que possible vers le passé, on trouvera comme limite un état initial absolument opposé.

Sous la forme mathématique dont elle a été revêtue, elle échappe à la critique que nous adressions tout à l'heure à l'hypothèse de Laplace, en ce sens que l'on trouverait des deux côtés un temps infini, si l'on voulait fixer la date du commencement ou de la fin. Si elle est d'ailleurs, par là même, illusoire jusqu'à un certain degré, elle n'en mériterait pas moins, si elle était fondée, d'être, au point de vue philosophique, l'objet d'un examen approfondi. Mais elle n'a point, de fait, été interprétée de cette façon par la plupart de ses adeptes, et il semblerait parfois, à entendre certains d'entre eux, que nous touchions presque au terme fatal assigné par Clausius, à l'*entropie* de l'univers. Il ne sera donc peut-être pas inutile que nous en tentions plus loin la critique et la réfutation.

On connaît enfin le système d'Herbert Spencer, la loi du rhythme, de l'intégration et de la désintégration successives; l'évolution du monde, de sa naissance à sa mort, s'accomplit dans le cours d'une période après laquelle doit nécessairement recommencer une nou-

velle évolution. Ce serait le retour pur et simple de la science moderne à l'hypothèse d'Anaximandre [1], si les conceptions du grand penseur anglais ne portaient pas sur un univers démesurément agrandi par rapport à celui des anciens, si, par suite, un stade de l'évolution ne pouvait s'accomplir pour notre monde, tandis que le stade inverse s'accomplit pour un autre système stellaire, en sorte que, pour l'ensemble total, les évolutions partielles pourraient ne point apporter de changement appréciable.

VIII

Contre la doctrine de l'évolution.

Ainsi, sur cette grave question de l'origine et des destinées du monde, la philosophie se trouve, depuis sa naissance, ballottée entre la thèse d'Anaximandre et l'antithèse de Xénophane, sans qu'une solution nouvelle ait mérité un favorable accueil ; car la croyance à une création n'a d'importance qu'au point de vue religieux, et en ce qui concerne la récente doctrine de l'entropie, malgré son origine et ses prétentions scientifiques, nous ne pouvons voir, quant à nous, dans les conséquences que l'on en tire, qu'une suite de paralogismes, ainsi que nous l'indiquerons mieux un peu plus loin.

Au reste, la thèse et l'antithèse sont d'accord pour reconnaître comme indéfinie dans l'avenir et dans le passé la succession des phénomènes, et la divergence porte sur l'importance plus ou moins considérable des variations qui affectent l'ordonnance générale de l'univers. Aujourd'hui, la science paraît prêter surtout son appui à l'opinion qui attribue à ces variations la plus grande étendue que l'on puisse concevoir ; elle semble ainsi assurer la prédominance à la doctrine d'Anaximandre, rajeunie sous l'épithète d'évolutionniste, tandis que ce serait aujourd'hui un paradoxe que de soutenir l'éternité du monde sous sa forme actuelle. Mais, si ce dogme antique de Platon aurait maintenant à triompher de tous les arguments plus ou moins scientifiques qui ont été accumulés en réalité contre la croyance à une création, il n'y a point à se faire illusion sur la valeur des preuves ainsi apportées au système de l'évolution, du moins pour sa partie qui concerne la matière inorganique ; il n'y a point à se figurer que le système contradictoire soit à jamais condamné,

1. On a pu de même remarquer dans les opinions du Milésien une grossière ébauche de la doctrine de l'évolution des êtres vivants.

quand, pour reparaître, il n'attend peut-être qu'une idée scientifique nouvelle, tournant les esprits vers une autre direction.

Sans discuter par le menu les preuves de l'évolution du monde, on peut néanmoins dire en thèse générale qu'elles reposent sur un échafaudage de suppositions aussi plausibles que l'on voudra, aussi concordantes entre elles qu'on puisse le désirer, mais qui n'en gardent pas moins leur caractère hypothétique.

Si ce caractère est surtout frappant en ce qui concerne la conception des nébuleuses non résolues en étoiles comme des mondes en voie de formation, la discussion des faits géologiques, qui constitue sans contredit pour le moment le plus solide appui des théories de Laplace, ne permet même pas d'affirmer aujourd'hui, d'une façon positive, qu'il y a eu une époque où la vie a commencé sur la terre.

Il faut tout d'abord écarter la supposition de l'existence dans notre globe d'un noyau central fluide et à un degré de chaleur énorme, tant qu'il ne sera pas possible de démontrer ni que cette chaleur centrale joue un rôle quelconque dans les phénomènes de la surface, ni qu'une couche donnée de l'écorce solide provienne directement du refroidissement primitif de la masse liquide.

A la vérité, en dehors de la chaleur solaire qui joue le rôle prédominant sur la superficie de notre globe, il y a bien, dans les profondeurs du sol, d'autres sources de chaleur dont on constate les effets plus ou moins notables, en particulier les phénomènes volcaniques; mais il est constant que ces sources de chaleur proviennent de réactions chimiques qui s'exercent dans les couches solides de l'écorce, sous l'influence des eaux qui y circulent et des énormes pressions qui s'y produisent.

D'autre part, on rencontre bien, comme base des terrains stratifiés déposés par les eaux, des roches d'origine ignée, qui, comme les laves des volcans, ont été liquides et se sont solidifiées; mais bien loin d'être antérieures aux terrains d'origine aqueuse, ces roches se sont formées après eux, comme le montrent les bouleversements qu'elles y ont apportés; elles se sont formées par des réactions chimiques analogues à celles qui se produisent encore aujourd'hui, et sans doute aux dépens de terrains stratifiés inférieurs à ceux que nous connaissons et qui ont disparu.

Naturellement, dans ces roches d'origine ignée, aucune trace de vie organique ne peut subsister; d'ailleurs l'action de leur substance en fusion sur les couches voisines a été d'ordinaire assez puissante pour les transformer, au point que l'on a pu douter si l'origine de ces dernières était aqueuse ou ignée. Au dessus de ces terrains métamorphiques on rencontre immédiatement les vestiges de la vie orga-

nique, mais dans ces terrains eux-mêmes, nous ignorons si ces vestiges ont toujours été absents, ou s'ils ont seulement été détruits par les actions subies, auxquelles ils ne pouvaient d'ailleurs certainement résister en aucune façon.

Si donc la géologie nous offre, dans les couches successivement déposées par les eaux, les feuillets de l'histoire de notre globe, les premiers feuillets de cette histoire ont été entièrement consumés, et nous ignorons absolument quel en était le nombre; quant aux suivants, les plus anciens sont demeurés à peu près illisibles. C'est là, en somme, ce qui résulte des beaux travaux de Lyell; on peut, sans doute, se permettre des conclusions plus aventureuses; mais on se place alors en dehors de tout contrôle expérimental.

La paléontologie a réuni d'ailleurs un ensemble de faits suffisant pour donner une haute probabilité à une évolution de la vie organique à la surface de la terre; mais elle ne peut affirmer que cette évolution a commencé, et les découvertes les plus récentes semblent tendre à resserrer plutôt qu'à élargir les limites rigoureusement assignables à cette évolution. Si hardies et si séduisantes qu'elles soient, les spéculations qui étendent cette évolution aux groupements de la matière inorganique, à la formation et à la destruction des astres et des systèmes stellaires, ne peuvent donc, à aucun degré, être considérées comme démonstratives.

La question soulevée par Anaximandre reste ainsi pendante en réalité, et, comme elle offre ce caractère singulier de former un de ces problèmes où les limites de l'inconnaissable et du connaissable ne peuvent être rigoureusement tracées, elle demeure, et demeurera bien longtemps encore, sinon pour toujours, l'objet des préoccupations de la science et de la philosophie.

IX

Contre la théorie de l'entropie.

Nous allons terminer cette étude, comme nous l'avons annoncé, en essayant de critiquer la théorie de l'*entropie* et de réfuter les conséquences que l'on en tire. Nous ne pouvons prétendre à présenter dans ce recueil cette réfutation sous l'appareil mathématique indispensable pour la rendre complète, mais notre tentative suffira sans doute pour donner à nos lecteurs une idée des questions agitées ainsi que des difficultés qu'elles soulèvent.

On sait que la transformation de la chaleur en travail mécanique

et réciproquement celle du travail en chaleur ont été démontrées comme s'accomplissant sous une équivalence fixe, sous un rapport déterminé entre l'unité servant à mesurer la chaleur et celle employée pour évaluer le travail. La chaleur peut, par suite, être considérée comme un mouvement ; mais il n'en est pas moins clair que ce mouvement réside dans les éléments les plus intimes des corps et doit être absolument distingué de celui que nous pouvons percevoir comme appartenant aux molécules visibles.

Si, dans cet ordre d'idées, on appelle énergie moléculaire d'un corps le travail que représente la constitution de ce corps, y compris les mouvements généraux et particuliers de transfert de ses molécules, mais abstraction faite de la chaleur qu'il possède, si d'autre part on désigne sous le nom d'énergie calorique le travail équivalant à cette chaleur de ce corps, la loi de la conservation des forces vives, dans les limites où elle peut s'appliquer à un système de corps non soumis à des actions extérieures au système, peut s'énoncer en disant que la somme de l'énergie moléculaire et de l'énergie calorique est constante.

Aucune de ces deux énergies ne peut décroître au-dessous de zéro; mais on peut supposer deux états extrêmes, l'un dans lequel l'énergie calorique serait nulle, où tous les corps seraient par suite au zéro absolu de température, et où l'énergie moléculaire serait à son maximum, l'autre au contraire dans lequel l'énergie moléculaire serait nulle et par conséquent tous les corps au repos complet, dans lequel l'énergie calorique serait au contraire à son maximum, supposition qui exige d'ailleurs la répartition uniforme de l'énergie calorique ou l'égalité générale des températures, puisque l'expérience nous indique les différences de températures comme nécessairement liées à des phénomènes de transfert des molécules.

Si l'on suppose enfin qu'il soit démontré pour le système de corps dont il s'agit que l'énergie calorique va sans cesse en augmentant aux dépens de l'énergie moléculaire, il y aura, comme le dit Clausius, entropie dans ce système; cette entropie sera la marche, sinon du premier au second des deux états extrêmes que nous avons définis, du moins de l'état où l'énergie calorique est à un minimum à l'état où l'énergie moléculaire est au contraire la plus faible possible, car on peut admettre que ces minima soient différents de zéro, s'il se peut que les transformations de chaleur en travail ou de travail en chaleur cessent d'avoir lieu à partir de certaines limites.

Ceci posé, est-il possible d'établir que notre monde est soumis à une entropie ?

Il faudrait pour cela : 1° démontrer que notre monde peut être

assimilé à un système de corps où le principe de conservation des forces vives est applicable; 2° prouver, par l'analyse des transformations entre la chaleur et le travail, qu'elles se terminent toujours au bénéfice de l'énergie calorique.

Sur le premier point, l'assimilation proposée exige avant tout qu'on envisage l'ensemble de l'univers pour qu'il ne reste plus de forces extérieures au système. Or, si l'univers est infini, l'équation qui exprime la constance de la somme des deux énergies devient absolument illusoire. Chacune des deux énergies demeure en effet constamment infinie, et il n'est plus permis de leur appliquer les raisonnements faits pour des quantités finies.

Or il est impossible de démontrer que l'univers n'est pas infini; toutes les conséquences tirées de la théorie de l'entropie restent donc soumises à une hypothèse absolument incertaine.

L'assimilation faite exigerait en second lieu, en toute rigueur, qu'il fût démontré que toutes les forces qui s'exercent dans l'univers entre les molécules matérielles dépendent exclusivement de la situation respective de ces molécules et ne sont pas autrement liées au temps. C'est à la vérité un postulatum aujourd'hui admis sans conteste par tous les physiciens. Il convient néanmoins de remarquer qu'il n'y a là qu'un postulatum, et non pas une vérité rigoureusement établie. Or tant qu'on n'aura pas examiné jusqu'à quelles limites des hypothèses contraires pourraient être formulées sans entraîner de désaccord avec l'expérience, les conclusions lointaines à tirer du postulatum dont il s'agit ne peuvent avoir qu'un caractère provisoire.

Reste maintenant à aborder l'analyse des transformations entre la chaleur et le travail, telles que nous les observons dans les conditions de nos expériences; reste à vérifier si cette analyse satisfait à la supposition de l'entropie.

Si nous revenons à notre système de corps soumis à la loi de conservation des forces vives, on peut classer suivant deux ordres tous les changements qui surviendront dans l'état de ce système : les uns, que nous appellerons phénomènes positifs, ceux qui ont lieu dans le sens de l'entropie, qui tendent à la dissociation générale du système, à la diminution des mouvements de transfert, à la répartition uniforme de la chaleur; les autres, phénomènes négatifs, ceux qui se produiront en sens inverse.

Clausius range dans la première classe : la disgrégation des molécules [1], la transformation du travail en chaleur, le transport de chaleur d'une source chaude à une source froide. Les phénomènes

1. En tant qu'elle entraîne la consommation d'un travail.

négatifs seront au contraire : la condensation des molécules, la transformation de la chaleur en travail, le transfert de la chaleur d'une source froide à une source chaude.

La question est de savoir si un cycle de phénomènes donné est ou non réversible, si les transformations négatives balancent toujours les positives, si elles peuvent les surpasser, ou si, au contraires comme le prétend Clausius, elles leur sont nécessairement inférieures.

L'argument capital de sa thèse est le suivant : un cycle de transformations donné n'est nullement réversible, parce que le transfert de la chaleur d'une source chaude à une source froide s'opère naturellement sans dépense et sans entraîner de phénomène inverse, tandis que le transfert de la chaleur d'une source froide à une source chaude exige la transformation préalable de chaleur en travail, puis celle du travail en chaleur, et correspond par suite à deux phénomènes qui se compensent. Les autres phénomènes sont directement réversibles ; mais, toutes les fois qu'il y a transport de chaleur d'une source chaude à une source froide, il y a, en faveur de l'entropie, un gain qui ne peut être autrement récupéré.

Ainsi l'on ne prétend pas nous démontrer directement l'accroissement continuel de l'énergie calorique aux dépens de l'énergie moléculaire, mais seulement l'importance de plus en plus grande constamment acquise par les effets qui doivent caractériser l'état extrême où l'énergie calorique sera à son maximum.

Le vice de ce raisonnement est visible : les effets que l'on y compare ne sont nullement du même ordre ; les uns sont relatifs à des transformations d'énergies, les autres à la répartition d'une seule espèce d'énergie. Le rapprochement est fait à tort, et l'énumération est incomplète.

Il suffirait de remarquer qu'avant la théorie mécanique de la chaleur on admettait pour notre système solaire par exemple, d'une part, à la suite des études de Fourier, la stabilité de l'équilibre relatif des températures, de l'autre, comme conséquence des travaux de Laplace, celle de l'équilibre mécanique du soleil et de ses satellites. Comment arrive-t-on à détruire cette harmonie en s'appuyant sur un principe qui devrait au contraire la compléter ? C'est qu'après avoir assimilé la chaleur à un mouvement, on la considère comme toute autre chose dès qu'il s'agit de sa transmission.

La gravitation universelle, pour ne pas parler des autres forces moléculaires, ne se transmet-elle pas à distance, tout aussi bien que la chaleur et par une voie qui nous est tout aussi inconnue? Pourquoi donc procéder pour l'une autrement que pour les autres?

Néanmoins le raisonnement serait encore assez spécieux s'il

n'existait dans la nature que les forces étudiées par la physique. Mais si l'on pousse l'analyse jusqu'aux forces chimiques, c'est-à-dire à celles qui sont les sources principales de production de la chaleur, on reconnaît immédiatement le défaut dans l'énumération des phénomènes prétendus positifs et prétendus négatifs.

Du moment où l'on sépare des autres les mouvements thermiques, les mouvements dits moléculaires doivent correspondre à tous les autres phénomènes naturels, électriques. chimiques etc. Or on considère comme positifs les phénomènes de disgrégation de molécules, ce qui est nécessaire, puisqu'ils correspondent à une consommation de travail, et l'on se représente l'état final vers lequel marche l'entropie comme caractérisé par une dissociation générale de la matière, un mélange gazeux et à une température uniforme de tous les atomes chimiques de l'univers.

Aller plus loin, et rêver la dissociation de ces atomes chimiques eux-mêmes, serait sortir des bornes de l'expérience, sur laquelle on s'appuie. Mais qui ne voit que plus ces atomes chimiques seront ainsi isolés, plus ils seront susceptibles entre eux de réactions capables de produire de la chaleur? Or ceci est contre l'hypothèse, puisque l'énergie calorique est supposée à son maximum.

Ainsi la façon dont on se représente l'état final de l'entropie conduit à une conséquence absurde. Cet état doit être caractérisé par la dissociation maxima de la matière au point de vue physique, mais en même temps par sa condensation maxima au point de vue chimique, c'est-à-dire par la saturation la plus grande possible des affinités.

Il résulte de cette conclusion inéluctable que la classification faite par Clausius des phénomènes comme positifs ou négatifs est radicalement fausse. Par suite, tout son raisonnement s'écroule de lui-même.

Mais, pourra-t-on dire, s'il n'y a pas entropie vers cet état défini que nous avons examiné, n'y en a-t-il point vers une autre limite idéale et indéfiniment reculée? Les deux autres réponses à l'éternelle question sur les destinées de l'univers, la stabilité indéfinie de l'ordre de choses actuel, la succession indéfinie de périodes d'organisation et de désorganisation, ne sont autre chose, elles aussi, que des hypothèses indémontrées et peut-être indémontrables. Pourquoi à ces deux solutions de la sagesse antique refuser d'en adjoindre une troisième dont l'esprit moderne puisse se glorifier? Un *processus* éternel du passé vers l'avenir, dans lequel chaque pas en avant serait définitivement acquis, un but devant nos yeux, vers lequel nous marchons, si loin qu'il soit, un point de départ derrière nous, dont

nous nous éloignons pour toujours irrévocablement, ne sont-ce point là des conceptions dignes d'un esprit philosophique ? ne méritent-elles point d'être soutenues et développées, de jouer à leur tour le rôle d'inspiratrices et de directrices de l'humanité?

Encore faudrait-il, ce nous semble, que ces conceptions eussent pour appui une base empirique suffisante. La stabilité de l'ordre de choses actuel nous est, en somme, démontrée, au moins comme relative, par les faits; l'histoire authentique du monde, telle que nous pouvons la reconstituer du moins jusqu'à présent, ne nous permet de constater aucune perturbation appréciable de cet ordre, et les changements qu'il subit sont, dans leur importance relativement faible, soumis à des périodes dont le retour assuré maintient l'équilibre général. La doctrine d'une évolution périodique doit d'autre part évidemment sa première origine à une conception anthropomorphique de la nature; nous naissons et nous mourons ; le monde naît et meurt ; mais, comme la race humaine, il se perpétue et se renouvelle. Seulement à cette conception grossière, la science est venue joindre l'ensemble des possibilités reconnues par elle. Elle a conçu les plus grands changements imaginables à l'ordre de choses actuel ; elle s'est représenté leur progrès, soumis nécessairement, comme ceux que nous observons, à la loi du rhythme, au retour de périodes fatales.

Quant à l'hypothèse d'une évolution continue, d'une entropie, si l'on fait abstraction d'une vaine tentative scientifique, elle correspond simplement, elle aussi, à une conception appartenant à un tout autre ordre d'idées, mais dont la formule est due à l'âge moderne. C'est celle du progrès continu de l'humanité vers un idéal sur lequel on ne s'est d'ailleurs pas encore entendu. Oui, nous pouvons rêver ce progrès, nous pouvons aussi rêver qu'il est suivi par l'aveugle et inconsciente nature. Mais si, pour le premier de ces rêves, nous empruntons nos images à des réalités tangibles, ce secours nous manque pour le second, et ils sont assez indépendants entre eux pour que nous renoncions sans regret à l'un, pour que nous consacrions tous nos efforts à faire de l'autre une vérité.

Paul Tannery.

NOTES ET DOCUMENTS

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA PSYCHO-PHYSIQUE

La *Revue philosophique* a mentionné à plusieurs reprises le nouveau recueil de mémoires, publié sous la direction de M. Wundt [1], et dans son dernier numéro (p. 341-360) elle a consacré une longue étude au premier fascicule. Le second, qui fait l'objet de ce compte rendu, contient quatre mémoires.

I

W. WUNDT. *Sur les mesures des faits psychiques.*

Sous ce titre, E. Zeller a lu, le 3 mars 1881, à l'Académie des sciences de Berlin, un article pour se demander si les faits psychiques sont susceptibles d'être mesurés et dans quelles conditions. Le célèbre auteur de la *Philosophie des Grecs* arrive à un résultat négatif, en somme, quoiqu'à la fin de son travail il reconnaisse l'importance psychologique de la loi de Weber [2], qui a été trouvée cependant par des mesures.

Wundt se propose de faire d'abord quelques remarques sur la dernière partie du travail de Zeller, avec lequel il est d'accord; puis d'insister sur la première partie, qui touche à la question vitale de la psychologie expérimentale.

Zeller est disposé à rapporter la loi de Weber au principe général de la relativité de tous les états psychiques, qui est particulièrement réalisé dans le domaine de la sensibilité (en y comprenant les sentiments). Mais c'est là une thèse qui a été déjà soutenue bien long-

1. *Philosophiche Studien*, herausgegeben v. W. Wundt : Ir Bd., 2 Heft. Leipzig, Engelmann.
2. Elle est connue plus généralement en France sous le nom de loi psychophysique.

temps avant lui par Fechner, Bernoulli, Laplace, etc. Wundt rappelle ses premiers travaux à ce sujet. S'il s'agit d'une question de priorité sur le fait d'avoir soumis à une loi exacte la relativité des faits psychiques, l'honneur en revient à E. H. Weber ou, en tout cas, à Daniel Bernoulli. Il n'y a donc pas lieu d'insister.

Les objections de Zeller contre la mensurabilité des phénomènes psychiques peuvent se réduire à deux points dont l'un est plutôt spéculatif, l'autre plutôt empirique. Les voici : Les faits psychiques ne sont pas mesurables : 1° parce que tout essai de mesure est en contradiction avec les conditions que toute mesure doit remplir; 2° parce que, en fait, tous les essais à cet égard ont échoué. Nous allons examiner ces deux points.

Les faits psychiques, dit Zeller, ne nous sont connus que par la conscience ; ils ne peuvent donc être comparés qu'avec d'autres faits de conscience et mesurés par eux. Mais de quelle unité de mesure faut-il partir? Lorsque nous comparons deux états de conscience donnés, le premier est l'étalon auquel nous rapportons le second. Tout essai de mesure ne donne donc qu'une détermination de rapport, toujours variable, inexprimable en nombre. Quand nous disons, par exemple, que nous nous amusons bien ou mal, nous nous reportons par le souvenir à la manière dont nous nous amusons habituellement. Mais il n'y a aucune réponse possible à cette question : De combien tel amusement l'emporte-t-il sur tel autre? De plus, tous les changements dans la nature sont des mouvements, simples ou en groupes, et ils sont comme tels réductibles à des grandeurs d'espace, c'est-à-dire à des éléments irréductibles; mais, comme les faits de conscience ne sont pas réductibles à des mouvements, ils ne sont pas réductibles à une pareille mesure.

Avec un pareil raisonnement, réplique Wundt, on pourrait soutenir que tous les phénomènes naturels extérieurs ne sont pas mesurables au point de vue philosophique : et cependant c'est sur cette mesure que reposent la physique et la mécanique. On pourrait dire en raisonnant comme Zeller : Tout phénomène n'est mesurable que par un phénomène semblable. La sensation est notre seul moyen de connaître le monde extérieur. La sensation est un état de conscience totalement différent du mouvement mécanique. Donc tout essai de mesure est illusoire.

Ces deux argumentations reposent sur le même sophisme. Elles partent de cette fiction qu'il y a un monde en nous et un monde hors de nous, qui se touchent à leurs extrémités, mais qui n'ont rien de commun. Fiction insoutenable, car le monde extérieur se compose de ces représentations auxquelles nous attribuons une valeur

objective; et le monde intérieur se compose de ces mêmes représentations avec leurs conditions subjectives, changeantes, les sentiments et volitions concomitants. Le physicien peut donc répondre en toute sécurité : La physique cherche à mesurer des représentations objectives par des représentations objectives; il mesure donc le semblable par le semblable. Le psychologue peut répondre de même : La psychologie cherche à mesurer des représentations par des représentations, et, si elle mesure des représentations purement subjectives par des représentations objectives, celles-ci ne cessent pas pour cela d'être des représentations, et par conséquent il y a encore similitude entre les objets mesurés.

Nous arrivons maintenant à la deuxième assertion de Zeller, qui se décompose en deux points : 1° On ne peut obtenir une mesure absolue dans le domaine psychique; on en est donc réduit à déterminer des mesures relatives. 2° Cette dernière elle-même ne peut être formulée en nombres précis, et par conséquent elle est aussi impossible.

Il n'est aucun psychologue qui se flatte de pouvoir établir dans son domaine des constantes absolues, comme les nombres par lesquels nous exprimons la pesanteur, les unités électro-statiques, électro-dynamiques, etc. Les faits psychiques sont d'une trop grande complication. Mais, même en admettant qu'une mesure absolue du fait psychique soit à jamais impossible, la possibilité d'une mesure numérique ne serait pas exclue pour cela. Zeller lui-même le reconnaît pour un certain domaine, celui des sensations, en faisant remarquer que la loi de Weber traduit ce fait que notre mesure des états psychiques est entièrement relative. Mais la loi de Weber n'a pas été trouvée par des spéculations philosophiques ni par l'observation intérieure, mais bien par des mesures expérimentales, et elle se traduit elle-même en nombres. Comment concilier Zeller avec lui-même, lorsque non seulement il accepte cette loi, mais l'étend à tout le domaine de la sensibilité ?

Toutes les mesures de cette espèce, ajoute-t-il, ne se rapportent qu'à l'*intensité* des sensations. Leur *qualité* est toujours restée jusqu'ici inaccessible à la mesure et le restera toujours. Seule, l'appréciation des intervalles musicaux qui reposent sur des marques qualitatives fait exception. Ce raisonnement, répond Wundt, n'est pas clair : Ou bien par « mesure des faits psychiques » on entend une disposition immédiate de notre conscience à comparer ses états en les mesurant, et alors le cas cité en est un exemple, sur quoi que puisse reposer la différence des intervalles musicaux. Ou bien on entend un procédé expérimental, et dans ce cas les théories dont

parle Zeller s'appuient sur des résultats atteints par des procédés de mesure. Il est aussi complètement erroné de soutenir que ces procédés ne sont pas applicables à d'autres qualités sensibles, par exemple aux sensations de couleur. Wundt promet de publier dans le prochain fascicule des *Philosophische Studien* le travail qui se fait dans son laboratoire sur le contraste des couleurs et qui repose tout entier sur des mesures.

Zeller n'a pas jugé à propos de parler des recherches relatives aux processus de perception composés. Cependant, là aussi, comme dans le cas des états psychiques élémentaires, la question de mesure se posait. Dans la théorie de la vision par exemple, les recherches sur le rapport des plus petits mouvements de l'œil avec l'acuité de la vision, sur les erreurs dans l'appréciation des distances et des directions, sur les conditions quantitatives des illusions visuelles, sont importantes [1]. Ce sont là pourtant des faits psychiques : et rechercher les changements quantitatifs que ces phénomènes subissent par la variation de leurs conditions objectives, c'est, comme pour la loi de Weber, appliquer la mesure dans le domaine psychique.

Si nous passons maintenant de la périphérie de la vie psychique aux faits internes, tout emploi du nombre et de la mesure fait défaut, d'après Zeller. On n'a pu, dit-il, déterminer exactement le nombre des actes psychiques qui se produisent dans un temps donné, ni la plus courte durée d'un de ces actes : car ce qu'on a pu mesurer tout au plus, c'est le temps nécessaire à un individu pour deux perceptions successives ou pour une perception et le mouvement qui s'ensuit.

Voilà tout ce que Zeller trouve à dire sur un point de la psychophysique cultivé avec tant d'ardeur dans ces derniers temps. Il y a vingt ans, son objection était recevable ; mais l'auteur semble en être resté aux données qui avaient cours à cette époque et ignorer les travaux récemment faits pour éliminer ces causes d'inexactitude, travaux dont la deuxième édition de la *Psychologie physiologique* de Wundt et le premier fascicule des *Philosophische Studien* donnent le résumé (voir le numéro précédent de la *Revue*, p. 352 et suiv.). Dans la philologie, l'histoire, les sciences naturelles, un auteur, avant de donner son opinion sur une question, prend connaissance de la littérature la plus récente sur le sujet ; un philosophe ne croit pas devoir faire de même. Cependant les recherches de Donders sur la détermination absolue du temps de la discrimination et de la volition sont connues en Allemagne depuis 1868 et ont été continuées depuis. Il

1. Pour plus de détails, voir le n° précédent, p. 349,350.

faut donc bien reconnaître que l'illustre auteur de la *Philosophie des Grecs* n'a pas une connaissance suffisante de l'état de la science sur cette question.

Wundt termine en s'excusant sur la vivacité de ses attaques, et il demande qu'on n'y voie qu'une marque de sa haute estime pour le grand historien de la philosophie et du cas qu'il fait de l'autorité légitime attachée à son nom.

II

Dr M. TRAUTSCHOLDT. *Recherches expérimentales sur l'association des représentations.*

Ce mémoire est le résumé des recherches faites pendant le semestre d'été 1880, dans le laboratoire psychophysique de Wundt, en vue de déterminer la *durée de l'association*, c'est-à-dire le temps qu'exige la reproduction d'un souvenir (*Erinnerungsbild*) évoqué par une perception quelconque. Les quatre expérimentateurs sont Wundt, Stanley Hall, Besser et l'auteur du mémoire. Les quatre initiales W, H, B, T désigneront ces personnes dans les tableaux qui vont suivre.

Avant d'étudier la question de quantité, l'auteur se livre à une classification très minutieuse des associations, d'après leur *qualité*, les expériences devant être faites séparément sur chaque groupe distinct d'associations. M. Trautscholdt, d'accord avec Drobisch, Herbart, Taine, forme d'abord deux grandes classes : association extérieure ou indirecte, association intérieure au directe.

Nous donnons le résumé à grands traits de sa classification, qui, dans l'original, ne contient pas moins de 42 divisions et subdivisions :

I. — *Association interne.*

A. — Association de représentations simultanées.

1° Association des parties d'une représentation unique (exemple : association du tout aux parties, des parties entre elles, etc.).

2° Association de représentations coexistantes d'une manière indépendante.

B. — Association de représentations successives.

1° Association d'impressions auditives successives (en particulier association de mots).

2° Association d'impressions successives de la vue et des autres sens.

II. — *Association externe.*

1° Association par surordination [1] et subordination (association avec une représentation plus générale ou moins générale).

2° Association par rapport de coordination (par ressemblance, par contraste).

3° Association par rapport de dépendance (causalité, finalité).

Voici maintenant comment ces différentes formes d'association se sont réparties chez les quatre expérimentateurs :

Sur un total de 100 cas :	W.	B.	H.	T.
I. *Association interne*	18	64	31	73
A. Association simultanée	20	23	16	33
1° Du tout aux parties	9	8	2	7
2° De représent. coexist. d'une manière indépendante	11	15	14	26
B. Associations successives (mots)	28	41	15	40
1° Achèvement d'un mot	19	20,5	12	21
2° Achèvement d'une phrase	9	20,5	3	19
II. *Association interne*	52	36	69	27
1° Surordination et subordination	14	10	26	15
2° Coordination	38	24	37	8
3° Dépendance	0	2	6	2

Remarquons pour faciliter la lecture de ce tableau que si l'on prend la colonne W. (expérimentations de Wundt), on voit que sur 100 cas il y a 48 associations externes, 52 internes. Les 48 associations externes se décomposent en 20 simultanées, 28 successives. Les 20 simultanées se décomposant sous les titres indiqués en 9, 11, et ainsi de suite.

On doit remarquer aussi le nombre faible (15) des associations de mots pour Stanley Hall, peu familiarisé avec la langue allemande.

M. Trautscholdt examine ensuite le « rôle des facteurs subjectifs dans l'association ». L'expérience montre que les deux plus influents sont l'habitude et l'intensité. Il rappelle à ce sujet les recherches de Galton (analysées dans la *Revue philosophique*, tome VIII, p. 677 et suiv.), qui montrent que les associations de la jeunesse ont une plus grande fixité et que la moitié environ des associations date de cette époque. Wundt arrive à un résultat analogue. Il divise sa vie en trois périodes : enfance jusqu'à 16 ou 17 ans ; jeunesse de 17 à 25 ; période postérieure. Sur 44 associations, il en trouve 25 pour la première période, 14 pour la seconde, 5 pour la troisième : ce qui donne 57 0/0, 32 0/0 et 11 0/0.

1. Nous traduisons ainsi le terme *Ueberordnung*, qui s'oppose à *Unterordnung*.

La seconde partie de ce mémoire est consacrée non plus au nombre, mais à la durée des associations, au temps requis pour les former. L'auteur classe ses expériences et ses résultats sous les quatre titres suivants :

1° Temps de la réaction simple : temps qui s'écoule depuis l'action d'une impression auditive simple jusqu'à la réaction par mouvement volontaire.

2° Temps de la réaction à un mot (*Wortreaction*) : temps qui s'écoule depuis l'impression verbale jusqu'à la réaction volontaire qui suit l'aperception du mot.

3° Temps du discernement d'un mot (*Wortunterscheidungszeit*) : Les deux expériences précédentes étant faites dans des conditions aussi semblables que possible, une soustraction donne le temps nécessaire pour distinguer un mot ; on retranche la quantité (1) de la quantité (2). Le temps nécessaire pour conduire l'impression au cerveau et du cerveau la réaction jusqu'au muscles étant le même dans les deux cas, ce troisième résultat est donc déduit des deux précédents.

4° Temps de la réaction pour association : temps qui s'écoule depuis l'impression d'un mot jusqu'à la réaction qui suit l'aperception d'une idée évoquée par association. Ce temps s'obtient par soustraction, en retranchant du temps total de l'expérience le temps de la réaction à un mot (2). Exemples d'associations : zéro — infini ; marché — place du marché ; lettre — portefeuille (*Brief-Brieftasche*).

I. *Temps de la réaction :* Les initiales désignent encore les quatre expérimentateurs :

	W.	B.	H.	T.
	0,195	0,108	0,143	0,116
Variation moyenne............	0,009	0,012	0,017	0,010
Nombre des expériences........	40	104	32	88

La moyenne de ces 4 nombres = 0,141″ ce qui s'accorde avec la moyenne des autres expérimentateurs : Hankel, 0,150 ; Hirsch, 0,149; Exner, 0,136.

II. *Temps de la réaction à un mot.*

	W.	B.	H.	T.
	0,303	0,285	0,280	0,173
Variation moyenne..............	0,026	0.036	0,029	0,023

III. *Temps du discernement d'un mot :* S'obtient comme nous l'avons dit ci-dessus par soustraction.

W. 0,107 B. 0,177 H. 0,137 T. 0,057

IV. *Temps de l'association* : On se rappelle qu'il faut d'abord obtenir de la réaction totale, puis soustraire les nombres (2).

Durée totale...............	W.	1,009	B.	1,037	H.	1,154	T.	0,896
Variation moyenne.........		0,128		0,099		0,175		0,168

Le temps nécessaire pour l'association est donc :

W. 0,706 B. 0,752 H. 0,874 T. 0,723

En éliminant Stanley Hall pour les raisons déjà indiquées, on a une moyenne = 0,727″.

La troisième partie de ce mémoire expose les « Recherches sur la durée d'un jugement de subsomption ». Elles ont, comme on le voit, pour objet, un processus psychique un peu plus compliqué que la simple association. Pour faire ces expériences, on prononçait un mot, et l'observateur réagissait dès qu'il avait aperçu quelque concept en rapport de subordination logique avec ce mot.

Durée de la réaction totale.............	W.	1,148	B.	1,014	T.	0,898
Variation moyenne.....................		0,148		0,197		0,120

Pour obtenir le temps réel de la subsomption, il faut soustraire le temps de la réaction à un mot pour chaque observateur; on obtient :

W. 0,845 B. 0,729 T. 0,725

ce qui donne une moyenne = 0,766″ et par conséquent 0,04″ de plus que pour l'association.

L'auteur fait remarquer que le temps consacré à la formation des jugements est fort différent suivant leur nature. Il les répartit en trois classes :

1° Peu de temps, lorsqu'il ne s'agit que de rapporter un terme concret à son genre. Exemples : salamandre-animal = 0,523 ; chaux-oxyde = 0,488, etc.

2° Plus de temps, lorsque le sujet du jugement n'est pas un concret. Exemple : paralysie — infirmité corporelle = 1,750.

3° Maximum de temps, lorsqu'il s'agit de rapporter un sujet abstrait à un concept très général. Exemples : gloire — forme de la renommée = 2,023; art — activité esthétique de l'homme = 1,899 [1].

Si nous prenons l'un des trois observateurs, B, nous voyons que la durée varie ainsi suivant les trois classes de jugements :

1re = 0,625, 2e = 0,876, 3e = 1,250.

1. Il importe de remarquer que, dans toutes les expériences, le mot fourni st un monosyllabe en allemand : *Molch*, *Kalk*, *Lahm*, *Ruhm*, etc.

M. Trautscholdt pense qu'en considérant seulement les jugements des deux dernières catégories (d'une nature plus abstraite) on est plus près d'obtenir la vraie moyenne, et il trouve en ce cas :

W. 0,865 B. 0,917 T. 0,039

et comme moyenne générale 0,874″, nombre supérieur à la moyenne ci-dessus (0,766″) et qui dépasse de près de 1 dixième 1/2 de seconde le temps de l'association.

Le deuxième fascicule des *Philosophische Studien* contient en outre deux mémoires importants que nous signalons à nos lecteurs, mais dont le résumé nous ferait sortir du domaine de la psychophysique.

Dr O. Stande. — [*Le concept d'aperception dans la psychologie nouvelle* : Le mot « aperception » chez Leibniz. — Le concept d'aperception dans Kant, — dans Herbart, — dans Lazarus et Steinthal (étude très détaillée sur Steinthal), — dans Wundt.

Dr E. Kœnig. — *Le concept de substance dans Locke et Hume :* Partie générale. — Partie spéciale. — Le concept de chose et de substance. — La valeur réelle des substances. — La connaissance des substances. — Critique de la réalité objective par Hume.

Th. Ribot.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ludwig Noiré. DAS WERKZEUG UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE ENTWICKELUNG DER MENSCHHEIT. Mainz. 1880.

La *Revue* a donné dans son numéro de mai 1878, l'analyse d'un remarquable ouvrage de M. Noiré sur l'origine du langage. Le livre dont nous nous occupons aujourd'hui peut être considéré comme une sorte de complément de ce premier travail. L'outil relève en effet des mêmes facultés intellectuelles que la parole. Lorsque la raison commença à se dégager pour ainsi dire du monde des phénomènes et à s'y opposer, c'est-à-dire quand elle forma ses premiers concepts, elle créa nécessairement les premiers mots. M. Noiré pense avec raison qu'elle dut créer aussi l'outil. Et l'outil de son côté réagit sur la raison, précisa la pensée et contribua puissamment à enrichir le langage lui-même. Une étude du langage appelait donc une étude de l'outil. Une théorie de l'origine de la raison, car tel est l'objet véritable de M. Noiré, ne pouvait être complète sans embrasser à la fois l'origine de la parole et celle de l'outil.

Nous ferons d'ailleurs mieux saisir le lien étroit qui unit les deux études, en rappelant brièvement les idées fondamentales de « l'*Origine du langage* ». M. Noiré est d'avis que c'est en agissant sur le monde extérieur que l'homme a commencé à penser. Les effets produits sur le monde par l'activité commune de la horde furent les premiers phénomènes qui s'objectivèrent pour la conscience et furent conçus par la pensée. Ce furent eux qui donnèrent la première impulsion à cette faculté d'abstraction et de généralisation qui est l'exercice même de la pensée active. L'homme primitif ne pensait donc qu'autant qu'il modifiait par son travail le monde extérieur. Penser et agir furent à l'origine deux termes inséparables. Or, quand l'homme pensa, il parla.

Les données les plus récentes de la philologie prêtent leur appui à cette manière de voir. Les plus anciennes racines ont désigné les effets de l'activité humaine s'exerçant sur le monde. Les premiers concepts exprimés paraissent avoir été ceux du « creusé », du « gratté », du « frappé » etc. Il est démontré que l'homme nomma d'abord les objets d'après les modifications qu'il leur faisait subir et de là vient que des choses fort différentes ont pu être désignées par le même mot; il suffisait pour cela qu'elles fussent l'objet d'un travail analogue. Ainsi l'arbre et l'animal ont

été souvent désignés par la même racine, parce que l'arbre et l'animal sont également « la chose que l'on racle » : à l'un il faut enlever son écorce pour s'en servir, à l'autre sa peau. L'homme a donc pensé d'abord es effets produits par son énergie sur les choses; plus tard seulement, il est parvenu à concevoir son activité elle-même ; plus tard encore, les objets sur lesquels il n'agissait pas directement. Enfin, en dernier lieu, il se pensa lui-même et s'éleva au concept du Moi.

La pensée naît donc et avec elle le langage de l'activité commune de la horde. Le développement de cette activité et le développement de la parole ont été parallèles. Pour connaître les progrès de la pensée et du langage, il faut donc connaître l'origine et les progrès du travail humain. Or tel est précisément l'objet du nouveau livre de M. Noiré.

L'ouvrage est divisé en deux parties : 1° partie philosophique, 2° partie technique. La première est consacrée à la philosophie de l'outil, la seconde à l'histoire de l'outil primitif.

L'auteur, dans la première, s'attache à présenter sous une forme nouvelle, appropriée à son nouveau sujet, sa théorie de l'origine de la raison, et cherche quels rapports peuvent exister entre l'évolution de la pensée et celle de l'outil. Dans la seconde, il prend l'outil à sa naissance, et en décrit les progrès depuis la pierre non taillée, dont la main s'arme d'abord instinctivement, jusqu'à la machine, qui est un assemblage compliqué d'outils.

Sans nous astreindre à suivre pas à pas M. Noiré, nous nous proposerons seulement de mettre en lumière l'idée générale qui domine l'ensemble de son œuvre.

Voici comment on peut, suivant M, Noiré, concevoir les rapports primitifs entre la pensée, le langage et l'outil :

1° L'homme, en agissant sur le monde extérieur et en le modifiant, parvient à former ses premiers concepts, c'est-à-dire à penser.

2° Les premiers concepts sont associés à des sons articulés. La naissance du langage est la conséquence immédiate de la première émancipation de la raison.

3° La pensée, développée, précisée par l'usage de la parole, parvient à concevoir un intermédiaire entre l'organe naturel et l'objet de son activité. Cet intermédiaire est l'outil proprement dit.

Enfin l'outil réagit à son tour sur la pensée, lui donne plus de précision et de clarté, l'enrichit en concepts nouveaux.

Nous savons déjà d'une manière générale comment l'activité de la horde primitive, appliquée au monde extérieur, engendre la pensée et le langage. Mais la plupart des animaux agissent aussi sur le monde extérieur, le modifient en quelque manière, et pourtant on ne peut pas dire qu'ils pensent. L'activité primitive de l'homme devait donc différer déjà de celle des animaux, présenter quelque caractère particulier, capable d'expliquer cette impulsion prodigieuse donnée à la conscience. Ce caractère tout particulier, c'est, pour M. Noiré, le travail de la main qui se substitue au travail des dents.

L'outil primitif et naturel de l'homme, comme de la plupart des mammifères, ce sont les dents. C'est d'abord avec les dents que l'homme, semblable au chien et au singe, agit sur les objets extérieurs. Mais le travail des dents est un travail purement instinctif et qui, de plus, s'exerce en dehors du contrôle de la vue. Ce travail ne pouvait donc guère devenir l'objet d'une attention réfléchie, ni donner lieu à la formation d'un concept. Pour que l'homme prît conscience de son activité, un premier progrès était donc nécessaire ; c'était qu'il apprît à « projeter [1] » l'action des dents dans un organe soumis au contrôle de la vue, c'est-à-dire dans la main. Ce premier progrès fut possible quand l'homme abandonna ses habitudes premières d'animal grimpeur et commença à chercher son refuge dans des cavernes. Alors seulement, la main, d'organe locomoteur, devint instrument de travail

La main supplée d'abord les dents. Les dents ont pour fonction naturelle de couper et de racler (incisives), de déchirer et de fendre (canines), d'écraser et de broyer (molaires). Or, pour remplir ces diverses fonctions, auxquelles elle est par elle-même mal appropriée, la main dut arrriver de bonne heure à s'aider d'une sorte d'équivalent de l'organe naturel, c'est-à-dire de pierres coupantes, aiguës ou arrondies, propres à faire l'office des trois espèces de dents. M. Noiré pense que l'emploi de cette forme tout à fait primitive de l'outil ne fut pas un acte, à proprement parler, conscient, c'est-à-dire exécuté librement et avec réflexion. L'homme en effet ne possédait pas alors une idée nette de la causalite, il ne pouvait donc pas encore combiner des moyens en vue d'une fin. Or l'outil proprement dit est un moyen pour arriver à une fin. La main s'arma donc d'abord spontanément, instinctivement de la pierre, qui ne devint que plus tard un outil véritable, et voici probablement comment elle y fut amenée. Les pierres s'offraient d'elles-mêmes à la main occupée à creuser des cavernes habitables. La nécessité de les écarter et de les rejeter au dehors attirait nécessairement l'attention sur elles. En outre, comme la main, même chez l'homme de cette époque, était un organe relativement sensible et délicat, l'ouvrier primitif dut chercher de bonne heure à la protéger dans son travail contre les aspérités du sol, et pour cet office encore la pierre se présentait naturellement à lui. Il est donc probable que l'usage de la pierre non taillée comme auxiliaire ou plutôt comme complément de la main, remonte au temps où l'homme cessa de vivre sur les arbres et commença à creuser des cavernes.

Il est assez vraisemblable que ce fut le travail de la main, contrôlé et dirigé par la vue, le plus intellectuel et le plus objectif des sens, qui éveilla la pensée et provoqua le premier essor des facultés rationnelles. On conçoit que les hommes, s'acharnant en troupes à une même tâche, poursuivant un but commun, soient arrivés ainsi à concevoir des idées des principaux effets que produisait leur activité. Les premières idées générales s'associèrent d'elles-mêmes à des sons articulés, peut-être aux

1. C'est ce que M. Noiré appelle « Projection der Organe ».

sons mêmes qui accompagnent naturellement tout travail en commun, à ces cris par lesquels les travailleurs s'encouragent entre eux et règlent leurs efforts; ces cris furent peut-être les premières racines du langage. C'est donc le travail en commun qui ap prit à l'homme à généraliser et à parler. Or c'est précisément cette faculté de généralisation qui, fortifiée, développée à son tour par le langage, auquel elle avait donné naissance, permit à l'homme de transformer la pierre dont il s'aidait instinctivement en un outil véritable.

La généralisation et l'abstraction, qui lui sert de base, ne sont, comme nous l'avons dit, que la forme principale de l'activité logique de la pensée. Or la pensée logique n'est autre chose qu'un certain pouvoir d'isoler et de réunir, de séparer pour relier ensuite. Pour abstraire en effet, il faut isoler dans les choses les éléments qui nous sont donnés par la perception externe comme tramés ensemble et formant des touts complexes, il faut arriver à les concevoir séparément, et, seulement alors, il peuvent être groupés d'une façon nouvelle et former des idées générales. Les facultés logiques, suffisamment développées, permirent donc à la conscience d'isoler pour ainsi dire les éléments dont se compose tout travail humain, et c'est ainsi que l'homme parvint à concevoir séparément, d'abord les modifications apportées au monde extérieur par son activité, puis ensuite l'organe qui est l'agent de ces modifications, la main, enfin cette pierre ajoutée à la main, que d'abord il avait employée à peu prés inconsciemment, comme aurait pu le faire un animal. Il conçut ainsi une idée d'abord vague, plus précise ensuite d'une fin à atteindre et de la série des moyens nécessaires pour y parvenir, d'un effet obtenu et des conditions de cet effet; car la pensée, après avoir mis à part les divers éléments de l'activité appliquée au monde extérieur, rétablit entre eux un lien nouveau, celui de causalité, c'est-à-dire conçut l'idée d'une chaîne continue de phénomènes liés ensemble, déterminés les uns par les autres et produisant un résultat final. C'en était assez pour que l'outil proprement dit pût prendre naissance. Le pas décisif, l'intuition séparée de la main et de la pierre, moyen terme entre l'organe actif et l'effet à produire, était en effet franchi. L'outil était créé, et le perfectionnement de l'outil n'était plus dès lors qu'une affaire de temps.

Indiquons maintenant en quelques mots la marche que suivit l'évolution progressive de l'outil. On peut, suivant M. Noiré, concevoir ainsi les époques principales de cette évolution :

1. L'outil, sous la forme d'une simple pierre non taillée, accompagne d'abord le travail de la main, sans être l'objet d'un intuition distincte; il aide ainsi la main à accomplir certaines fonctions qui conviennent naturellement aux dents.

2. L'homme prend pour ainsi dire conscience de l'outil. Il se sert d'abord d'objets naturels sans les modifier, tels que pierres, cornes, os et dents d'animaux, etc.

3. L'homme apprend à modifier les objets naturels pour les approprier

à un usage déterminé; il fabrique de véritables outils, d'abord en pierre, en os et en corne, plus tard en métal.

4. L'homme parvient à combiner ensemble plusieurs outils pour produire certains effets, par exemple le marteau et le ciseau. Ce progrès le conduit à l'invention de l'arme.

Enfin en dernier lieu il crée la machine.

Disons seulement quelques mots des principaux outils fabriqués.

Les premiers outils fabriqués devaient d'abord différer fort peu des outils non fabriqués de la deuxième époque. Ils avaient le même but, remplacer le travail des dents. Ce furent de grossiers couteaux de pierre, des racloirs, grattoirs, perçoirs, capables de servir aux usages les plus divers. L'action de ces outils primitifs s'exerça d'abord immédiatement sous la main, dont ils suivaient tous les mouvements. Un progrès important fut la découverte de l'outil pourvu d'un manche, et dont l'action s'exerce en dehors et à quelque distance de la main, c'est-à-dire de la hache. Ce fut probablement l'usage de la mâchoire de l'ours des cavernes qui conduisit l'homme à l'importante invention de la hache. Le maxillaire inférieur, muni de son énorme canine, formait une sorte de pioche naturelle. Quand l'homme devint capable d'isoler dans sa conscience la dent, qui souvent se cassait et qu'il fallait remplacer, de l'os qui lui servait de manche, il put imaginer de combiner la pierre aiguë ou coupante avec un manche en os ou en corne, et il trouva la hache.

Un autre progrès, qu'il dut faire à peu près à la même époque, consista à augmenter l'action des outils perçants en leur imprimant un mouvement de rotation. Ce progrès fut d'une influence capitale sur la destinée future de l'homme, car il conduisit à la découverte du feu. Il est fort vraisemblable en effet que c'est en essayant de faire pénétrer un pieu aiguisé de bois sec dans un autre morceau de bois également sec, par un rapide mouvement de rotation, que l'homme vit jaillir sous son effort les premières flammes. La flamme qu'il avait produite lui appartenait dès lors. Il s'était emparé du feu, et l'on sait quel rôle le feu devait jouer dans son développement ultérieur.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'arme. M. Noiré pense que l'outil avait déjà atteint un assez haut degré de perfection quand l'arme fut trouvée à son tour, et que probablement la hache fut l'intermédiaire par lequel l'homme passa de l'instrument de travail à l'instrument de combat. La hache est elle-même une arme, et pendant longtemps l'homme ne dut pas en connaître d'autre. La horde primitive apprit sans doute de bonne heure à s'en servir, soit pour attaquer les bêtes sauvages, soit pour protéger contre les hordes voisines et rivales la proie conquise. Or c'est probablement au milieu de ces chasses et de ces combats à la hache que fut inventée l'arme véritable, l'arme de jet. L'homme dut comprendre de bonne heure l'avantage qu'il y à frapper de loin, et aucun instrument mieux que la hache ne pouvait lui apprendre à agir à distance. Le maniement de la hache, en effet, consiste précisément

à lancer une pierre aiguë, en lui faisant décrire un demi-cercle, contre l'objet que l'on veut modifier. Or la pensée humaine était déjà assez développée pour imaginer de faire agir cette pierre à une distance plus grande encore, et c'est ce que l'homme fit d'abord en lançant la hache avec son manche contre sa proie ou son ennemi. Aujourd'hui encore, bien des peuples à demi civilisés conservent cette manière de chasser ou de combattre. Le principe de l'action à distance était trouvé, et la contraction d'instruments plus spécialement propres a être lancés, ou d'armes proprement dites, était dès lors possible.

Tel est dans son ensemble et dans ses parties principales l'ouvrage remarquable de M. Noiré. Il appartient aux hommes spéciaux d'apprécier scientifiquement la partie technique de l'ouvrage, qui semble riche en idées nouvelles et ingénieuses. Quant à la partie philosophique, qui forme le fond de l'œuvre et qui en fait peut-être le principal intérêt, elle nous semble compléter fort heureusement la tentative déjà commencée par M. Noiré, dans son livre sur l'origine du langage, d'une explication pour ainsi dire évolutionniste de l'origine et des premiers développements de la raison. Et notons bien, à ce propos, que cette explication n'est nullement positiviste à la manière anglaise. Elle nous semble au contraire fort conciliable avec la théorie kantienne, qui fait de toute connaissance humaine un produit de deux facteurs, les données des sens et le travail actif de la pensée qui les élabore. La pensée, en tant que fonction active, n'est nullement un produit de l'expérience sensible; mais cette expérience doit satisfaire à certaines conditions, la conscience, autrement dit, doit avoir atteint un certain développement pour que la pensée puisse se dégager, réagir sur la partie phénoménale de la connaissance, et constituer en s'y appliquant l'expérience proprement dite. Or ce sont ces conditions, c'est ce développement nécessaire au dégagement de la raison que M. Noiré a voulu étudier, et il l'a fait, ce nous semble, avec le meilleur esprit critique et philosophique.

H. Lachelier.

A. Bastian. — *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen.* Berlin, chez Ferd. Dümmler (Harrwitz u. Gossmann). 1881. — *Die Vorgeschichte der Ethnologie*, 1881, par le même; même éditeur. — *Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie*, par le même, 1868; même éditeur.

De ces trois ouvrages, celui que nous citons le premier est le dernier paru, car la préface est de septembre 1881. Ce livre ou plutôt cette brochure (184 pages) finit par un discours prononcé à la réunion des géographes à Berlin. Là, nous entendons un appel pressant aux ethnologistes pour faire tout ce qui est en leur pouvoir, pendant qu'il en est

temps encore, afin de fonder des musées ethnologiques complets. Que de races près de disparaître sans retour devant la marche envahissante de la civilisation ! Nous ne citerons que les Peaux-Rouges, les Canaques, et peut-être les Arabes, dans les régions au moins où ils sont en contact immédiat et continuel avec les peuples de l'Occident.

Il est une comparaison qui revient souvent dans ces trois livres et que nous trouvons dès la page VI de la préface de celui-ci. De même que l'étude des cryptogames a apporté à la botanique des révélations aidant à mieux comprendre et l'évolution de la cellule et la nature des plantes phanérogames, de même l'étude des peuples primitifs éclairera d'une lumière nouvelle l'histoire et la psychologie des peuples plus avancés.

Mais cette étude ne doit pas se borner à mettre à leur place et à étiqueter dans un musée les vêtements, les armes, les ustensiles de ces peuples. Non pourtant qu'on ait tort de faire à tous ces produits du roi de la création les honneurs d'un musée, alors qu'on en a bien élevé, et avec non moins de raison, pour recevoir la moindre mousse, le plus petit fossile, le plus chétif insecte. Il s'agit plus encore d'étudier les langues, les traditions, les institutions sociales, les lois, les coutumes, les religions. L'homme est avant tout né pour la société ; il est un ζῶον πολιτικόν, selon la définition bien connue d'Aristote; c'est dans le travail inconscient de la masse que se perdent et s'absorbent le travail, la découverte, la pensée individuelles à l'aurore des sociétés. Comme le cristal sort des eaux-mères (p. 161), ainsi pendant longtemps il y a comme des eaux-mères de la pensée des peuples, d'où émerge avec le temps un cristal d'autre sorte, une institution sociale, une coutume, un rit religieux. C'est à tout cela que devra s'appliquer l'analyse pour en démêler la vraie origine, la genèse en un mot.

C'est là ce qu'on appelle la psychologie des peuples, bien plus importante, au dire de M. Bastian, que la psychologie individuelle. « Les particularités principales de la vie psychique, là où il s'agit des masses, se montrent souvent plus visibles, tandis que des particularités secondaires disparaissent. Déjà Platon espérait trouver écrit en grands caractères dans l'Etat et la société, ce qui n'est écrit dans l'âme de l'individu qu'en petits caractères. » (Note de la p. 17.) Voilà pourquoi M. Bastian trace à grands traits l'histoire de la *gens*, de la *famille*, de la *phratrie*, du *mariage* (p. 140 à 168), des *formules magiques*, des *prières*, de tel ou tel *culte*, chez divers peuples.

M. Bastian a une haute idée de l'ethnologie; il y verrait volontiers la science maîtresse, et il faut convenir qu'il marche sous ce rapport en bonne compagnie. Mais tard venue, et quoiqu'elle ait fait des pas de géant à peine au sortir du berceau (*Ein Riese in der Wiege*, dit-il, *Vorgeschichte*, p. 3), elle a encore une immense carrière à fournir, et son champ d'observation s'étend avec chaque nouveau voyage de découverte ou d'exploration des Stanley, des Nordenskiöld, des Barth et de tant d'autres.

Que nous sommes loin de l'époque, où les pays qu'arrosent l'Indus et le Gange étaient à peine connus, où l'on se doutait à peine de l'existence du sanscrit et de sa riche littérature; de celle, plus récente encore, où une autorité que l'on croyait fort compétente disait que derrière la Gange c'était la barbarie! Quel démenti la découverte des magnifiques ruines *khmers* est venue infliger à cette assertion! Pourtant aussi, du propre aveu de M. Bastian, même sans franchir des mers lointaines, tout près de nous, que de points obscurs! Qu'on lise, si on le peut, sans perdre haleine, les pages IX et X de la préface, sur les Lutizes et sur les Wilzes, et sur les Wendes, et sur les *Ligures* et sur les *Osques*, que de *non liquet*, comme dit l'auteur.

Pour résoudre tant de problèmes divers, que l'on se mette à l'œuvre sans idées préconçues, systématiques; qu'on se borne à la simple observation des faits, qu'on suive uniquement le procédé inductif des sciences naturelles; qu'on applique celui-ci jusqu'à la psychologie, qui, elle aussi, doit être une science expérimentale.

La brochure intitulée *Vorgeschichte der Ethnologie* n'a que 132 pages. Le titre en indique suffisamment le contenu. C'est un excellent résumé de l'historique de l'ethnologie depuis son origine jusqu'à nos jours. L'appendice, à partir de la page 122, est surtout consacré aux transformations successives du Musée ethnologique de Berlin depuis le prince électeur Joachim II (1571) jusqu'à l'heure actuelle, où s'élève l'édifice destiné à en recevoir les trésors, disséminés un peu partout, comme chez nous. On sait que M. Bastian en est l'administrateur.

Si, ne fût-ce qu'en feuilletant le livre, on tombe sur les pages 98 à 119, on est étonné d'y lire une longue énumération, mise en note et pour la majeure partie en français, où figurent la langue de saint François de Sales à Avignon, non loin de la mâchoire de sainte Solange ou d'une dent de saint Pierre (nous cueillons au hasard). Comment cela se rattache-t-il à l'ethnologie? Eh! mon Dieu! c'est là aussi un musée, le musée des reliques catholiques dont on trouverait aisément les similaires chez plus d'un peuple primitif. Réellement, M. Bastian n'a pas tort de dire que ce sera là aussi une sorte de curieux musée pathologique de l'esprit humain.

Ce qui nous a surtout vivement intéressé dans cette seconde brochure, c'est la part qu'a prise M. Bastian lui-même aux évolutions de l'ethnologie (p. 34 et suiv.) et dont il peut dire lui aussi : *et quorum pars magna fui*. Il raconte, non pas ses voyages (nous comptons bien les lire un jour), mais comment, après des absences de quelques années seulement, il rentrait, comme le jeune homme de Schiller, tout dépaysé et presque étranger, *Fremd kehrt er heim ins Vaterhaus*, tant la science avait marché pendant ce temps.

Ainsi de 1850-57, pendant son premier voyage, avaient paru des livres qui ont fait époque, tels que le *Kreislauf des Lebens* de Moleschott, certains travaux de Vogt, *Force et matière* de Büchner. Il eut à s'assi-

miler tout cela pour faire son *Homme dans l'histoire.* « Et, pendant que je m'en occupais, parurent le premier volume de Waitz, où le besoin du temps était si bien compris, et le plan d'une *Revue pour la psychologie des peuples* dont il me fut donné d'entendre les idées de la bouche même de Lazarus, sous les attrayantes images dont se revêtaient ses observations si pleines de finesse. » Mais il restait une lacune dans ses études : il ne connaissait pas le bouddhisme, répandu sur une si vaste étendue de notre globe. Pour la combler, il fit un nouveau voyage de 1860-65.

C'est le troisième volume (288 pages), *Contributions pour une psychologie comparée* (L'ame et ses manières d'apparaître dans l'ethnographie), qui rentre plus encore que les autres dans le cadre d'une *Revue philosophique;* si nous disons plus encore, c'est parce que tous les philosophes allemands, à commencer par Kant (qui décidément ne plaît pas à M. Bastian), se sont occupés d'anthropologie et ainsi plus ou moins d'ethnologie ; c'est même un professeur de philosophie, Waitz, — nous l'avons déjà nommé plus haut, — qui a donné le meilleur ouvrage d'anthropologie que l'on possède actuellement.

Le livre de M. Bastian est divisé en trois parties principales : Le concept (Auffassung) de l'élément psychique ; Les ancêtres et les mânes ; La pathologie des possédés et les prêtres-médecins, le tout suivi de considérations finales.

M. Bastian nous fait assister assez bien à l'évolution qui amène l'homme à l'idée d'âme et introduit dans les conceptions humaines un *inconnu* (Dieu ou âme; c'est tout un pour nous, dieu n'étant que l'âme du monde), qui va, dès lors, le tyranniser.

Pour lui, nous sommes entourés de merveilles que nous ne pouvons expliquer. Nous personnifions les êtres inanimés et animés, la pierre, la plante, l'arbre, l'animal ou ce qui, par le mouvement, semble se rapprocher de la vie, comme le feu et l'eau. Ce que les peuples primitifs croient d'abord le mieux connaître, c'est l'homme; mais, à la mort, ils se trouvent de nouveau devant l'inconnu. Aussi tous les peuples ont-ils cru que quelque chose sortait du corps à ce moment. Ce n'est pas seulement dans la Wetteravie et dans le Bugey qu'on ouvre la fenêtre pour que l'âme puisse sortir. En Alsace aussi, nous avons vu cet usage se pratiquer autrefois. Les Chippeways font un trou dans le cercueil et en attachent à peine le couvercle. Chez tel peuple, on brise la tête du mort avec des noix de coco, pour procurer une issue à l'âme. Dans le Mahabharata, Drona, mortellement blessé, fait monter toute son haleine du cœur à la tête, qui éclate pour laisser sortir l'âme comme un rayon de soleil.

L'idée la plus répandue la fait consister dans le souffle, *spiritus* ou *anima*, qu'on rapproche quelquefois de ἄνεμος.[1] Puis vient l'idée d'ombre

1. Voir sur ce point la *Revue philosophique*, décembre 1881, p. 654 et 658.

avec celle d'εἴδωλον. On l'a placée dans le sang (chez les Hébreux), dans les artères; le pouls, chez les Siamois, est le va-et-vient de l'esprit angélique; les Caraïbes admettent autant d'âmes qu'ils entendent battre d'artères. Les Dacotahs (Amériq. septentr.) placent le courage dans le foie. Pour les habitants de l'archipel des Amis, l'âme est comparée au parfum des fleurs. Chez les Slaves, les Cassoubes, les Australiens, les âmes s'envolent comme une troupe d'oiseaux, s'arrêtant sur la cime des arbres ou sur quelque promontoire, avant de s'élancer vers le ciel. Les Tahitiens placent le souvenir dans les viscères où les mouvements de l'âme ont un si profond retentissement [1]. A Cassange, en Afrique, les vivants se croient entourés des ombres des morts, idée qui souriait si peu à Wieland dans son *Euthanasia*, où la question de la non-persistance de ce qu'on appelle âme, après la mort (persistance avec conscience du passé, entendons-nous bien) nous semble établie avec tant de bon sens. Les Indiens de la Californie croient que le cœur est immortel et s'échappe pendant qu'on brûle le corps. Pour les Esquimaux, l'âme, la nuit, erre çà et là, allant à la chasse ou à la danse. Les magiciens siamois savent le moyen de la faire sortir du corps. Les Groënlandais, en allant en voyage, laissent parfois la leur à la maison. D'après les Hurons, l'homme a deux âmes, dont l'une entre dans une tourterelle, puis dans le royaume de la mort, tandis que l'autre reste dans la tombe jusqu'à ce qu'elle puisse prendre un autre corps. Aux îles Fidjii, il y en a deux aussi; l'esprit sombre va en enfer; l'autre, qui ressemble à l'objet réfléchi sur la surface de l'eau ou par un miroir, reste dans le voisinage du corps. Chez les Birmans, la vie de l'homme est dans la *leipya* (papillon); elle sort de sa bouche au moment de la mort. La frayeur causée par la rencontre d'un mauvais démon fait fuir la leipya et amène la maladie. Qui ne reconnaît dans cette grâcieuse image du papillon et la Psyché grecque et l'*angelica farfalla* de Dante? Selon le Sankhya de Kapila, il y a plusieurs âmes; selon le Védanta, il n'y en a qu'une. D'après cette dernière philosophie, dans le sommeil elle retourne à l'âme du monde, dont les âmes individuelles sont des parties, et chaque âme individuelle est enfermée dans un triple corps ou gaine. Ces trois gaines forment ensemble le corps subtil, à peu près ce que Wieland appelle, dans le livre déjà mentionné, le corps *éthéré*. Chez les Patagons, les esprits des défunts sont de mauvaise nature; ils leur attribuent tous les maux. Les Polynésiens croyaient qu'il survivait quelque chose qu'ils nommaient *varoua* (esprit, âme ou vie). Ailleurs (p. 24), « l'âme prend possession, non dans le corps de la mère, mais aussitôt après la naissance, du corps qui, d'après son rang, lui est assigné par les messagers d'Erlick. »

Nous touchons là à deux questions qui ont été l'objet de bien des

1. Celse savait déjà que le travail de la pensée entrave celui de l'estomac et Hippocrate nommait le souci, le souci rongeur, comme nous disons : un aiguillon dans les viscères.

controverses, la première surtout; les théologiens, croyons-nous, savent la date exacte de son entrée dans le fœtus; pour nous, elle doit y être en germe dès le principe; cela seul nous semble rationnel.

La seconde question est celle-ci : Y a-t-il des catégories d'âmes, ou la différence ne viendrait-elle que de la différence d'organisation de ce que l'on considère comme son instrument? Chez les Chinois, il y a une partie féminine (*Ling*) et une partie mâle (*Hwan.*) Il y en a même une troisième (p. 25). « Les trois âmes et les sept esprits de chaque individu sont innés et, quoique séparés du corps à la mort, peuvent de nouveau se réunir et former une autre personne, à condition de perdre toute conscience de la vie passée. Il en était (p. 29) pour qui l'âme mourait avec le corps et ressuscitait avec lui. Chez les Brahmanes, la première émanation de l'Etre suprême pénètre par la suture crânienne; la seconde naît avec le corps; la première, à la mort, retourne à la divine âme du monde; mais l'âme Dschiwa, de ses cinq éléments rejette les deux plus grossiers (eau et terre) et entre dans le ciel (Swarga) ou dans l'enfer (Naraka), pour renaître plus tard.

Les Perses placent le Ferouer au-dessus du sommet de la tête, endroit vénéré aussi pour le Siamois. Laissons là les Mongols et les quatre mers qu'il leur faut traverser à la nage avant d'atteindre la tranquille mer du Nirwan. Pour les bouddhistes, l'âme principale peut être enlevée par les démons; il faut alors recourir à la cérémonie de l'invocation de l'âme (p. 37) et comme dernière ressource à celle du rachat. A la nature dans ses vingt-quatre principes (doctrine sankhya) est opposé, comme vingt-cinquième, l'esprit ou l'âme, existant en même temps qu'elle de toute éternité, car elle est increéée. Pour Pindare et Horace l'âme est une partie du souffle divin, *particula auræ divinæ*. La vie de l'âme dans le corps (σῶμα, rappr. σῆμα) est une punition, selon Platon (*Cratyle*) et selon le platonique Schiller (*les Artistes*, St. 6).

Nous serons plus court sur les autres parties du livre de M. Bastian. Dès qu'on admet l'âme, principe distinct, immatériel, on est tout porté à croire que ce qui a longtemps animé le corps lui survit. De là sont sorties toutes les descriptions poétiques de l'enfer et du ciel. Ce serait une étude comparative du plus haut intérêt que celle de ces descriptions dans Homère, Virgile, Dante, Fénelon. Mais vous n'y trouverez jamais que ce que vous voyez sur la terre. Ainsi que nous l'avons dit, notre auteur se borne à étudier le culte des aïeux et des mânes. Enfin, M. Bastian étant à la fois philosophe et médecin, personne n'était plus compétent que lui pour traiter tout ce qui se rattache aux névropathies, aux possédés, au chamanisme, à tous les genres de surexcitation nerveuse.

Nous préférons de beaucoup ces deux derniers livres à celui dont nous avons parlé d'abord. Ils ont sur lui l'avantage de la clarté. Là, le titre déjà est obscur (*Der Völkergedanke, etc.*) et a besoin d'une explication. Apôtre inspiré de sa science, M. Bastian ne se demande pas toujours si le lecteur peut le suivre; il abuse de la parenthèse, ce qui souvent rend ses périodes inextricables; il n'indique pas suffisamment

ses sources. Il a tort de ne pas dire où se trouvent les peuples moins connus qu'il cite. Tout le monde n'a pas son érudition et surtout n'a pas fait ses voyages. Ce serait là un moyen de populariser la géographie, dont on a tant exalté l'importance dans ces derniers temps et que M. Bastian lui-même regarde comme la science sœur de l'ethnologie. Mais ce sont là de ces *maculæ* qui n'empêchent pas le mérite réel de ce livre où abondent les faits et les idées.

H. SCHMIDT.

Appel. NIESKOLKO SLOV O NOVEÏCHOM PSYCHOLOGITCHESKOM NAPRAVLENII IASYKOSNANIA. (*Quelques paroles sur les tendances psychologiques de la moderne science du langage*). Varsovie, 1882.

Il y a un domaine des recherches psychologiques inaccessible à d'autres moyens d'investigation que la science du langage et la grammaire comparée, et ce sont les phénomènes de l'instinct humain. Par phénomènes instinctifs, je comprends ceux auxquels on ne peut dénier l'importance comme phénomènes subjectifs sans pouvoir leur accorder la conscience. En tant que subjectifs, ils échappent aux recherche-physiologiques; n'ayant pas lieu dans une conscience ils sont inabordables à l'introspection. Mais la grammaire comparée étudie avec une méthode aussi sûre et aussi positive les sons articulés qui sont des symptômes de la volonté humaine, que la physique ou la physiologie étudient les phénomènes qui sont de leur ressort. Elle a déjà rendu des services à la psychologie. M. Steinthal, l'initiateur de l'idée d'un sujet collectif ethnique et de la psychologie ethnique (*Völkerpsychologie*), a suggéré beaucoup d'idées à la psychologie, dont elle n'a pas encore su se servir convenablement. Il est surtout à regretter que la science du langage n'exerce pas une plus grande influence sur les recherches sociologiques, car là les phénomènes instinctifs ont une importance incalculable. Les sociétés tout à fait sauvages n'ont que la vie fonctionnelle, les sociétés se gouvernant par des corps délibératifs ont la vie consciente. Bien peu de nations se trouvent à ces degrés extrêmes de l'évolution. La majorité occupe le milieu dans lequel se rencontre la vie instinctive.

Les relations de la psychologie et de la science du langage sont réciproques, parce que les phénomènes qu'étudie la grammaire comparée sont du domaine de la psychologie. Elle a pour objet le son articulé, mouvement volontaire des appareils respiratoires, auquel l'intelligence humaine attache une signification d'idée déterminée. Comme on le voit, toute la psychologie y est intéressée. Il est vrai qu'il y a eu des philologues qui ont entrevu déjà ces liens de la science du langage et de la psychologie, mais ils la rattachaient ordinairement à quelque psychologie dérivée d'une *école* philosophique. Steinthal la rattache à cette mécanique hypothétique des représentations, aux apparences de science exacte, qui servait à Herbart de psychologie et qui à lui-même, en sa

qualité de pédagogiste éminent, pouvait présenter une certaine utilité. La pédagogie considérée comme art d'enseigner, n'est que le talent et le tact dans le développement graduel de l'attention et celle-ci n'est que le dynamisme des représentations dirigées par la volonté.

L'importance du travail de M. Appel consiste en ce qu'il ne rattache pas la science du langage à la psychologie d'une *école* philosophique, mais aux recherches physiologiques et psychologiques positives. Ce travail devait être un abrégé de l'histoire de l'école psychologique dans la science de langage; mais l'auteur, ne sait pas toujours dominer ses prédilections, et de cette manière plusieurs parties de son ouvrage deviennent de vraies monographies, tandis que d'autres manquent de développement suffisant.

L'histoire de la science en est pourtant la partie principale. Dans la première phase de la science du langage, la préoccupation générale était la parenté de toutes les langues indo-européennes et leur origine commune. Les intégrations des formes et des sons présentent le trait caractéristique de cette phase.

Dans sa seconde phase, l'idée générale de l'identité primitive de quelques éléments des langues indo-européennes ne suffit plus, et le besoin se fait sentir de reconstruire cette langue primitive. Les premiers essais de cette reconstruction furent faits par Schleicher et par Fick. Enfin l'intégration des connaissances linguistiques a encore augmenté quand Curtius reconnut l'identité de la flexion et de la formation des mots. A la même phase du développement de la science du langage appartiennent encore MM. Ludwig et Bergaigne qui ont exprimé des idées analogues dans des travaux originaux. Curtius, d'un côté, représente le point culminant de la phase intégrante; mais, de l'autre, c'est encore lui qui commence sa désintégration. Il a décomposé la langue indo-européenne, considérée jusqu'à lui, au point de vue de son unité primitive, en couches différentes de formation successive. Ce côté de ses travaux est d'autant plus important qu'il est accompagné d'une réaction contre les aperçus généraux de Schleicher sur la langue et sur la science du langage. L'œuvre commencée par Curtius fut continuée par Scherer. Aux données de Schleicher, conséquences de ses fausses idées sur la langue, celui-ci oppose de nouveaux principes scientifiques fondés sur l'idée de la langue comme produit des fonctions psychophysiologiques de l'organisme humain et de la civilisation.

C'est avec Scherer que commence la troisième phase de la science du langage, et il peut être considéré comme le représentant des dernières tendances psychologiques. Il est vrai que les mêmes idées, en même temps que par Scherer, furent énoncées par M. Beaudouin de Courtenay [1];

1. M. Beaudouin de Courtenay, descendant de réfugiés français établis en Pologne, professeur des langues sémitiques à l'université de Kazan, a institué, pour la science du langage, ces *enquêtes* que M. Herbert Spencer a entreprises pour la sociologie. Slave de naissance, professeur de langues sémitiques chez une population finnoise, il doit disposer d'un matériel linguistique qu'aucun autre savant ne peut avoir à sa disposition. — N. J. D. DE T.

mais sa monographie, trop spéciale pour avoir beaucoup de lecteurs, est restée inconnue, et par conséquent n'a pas été appréciée selon ses mérites. Selon M. Scherer, la langue est une chaîne continue dans laquelle ont lieu constamment deux phénomènes contraires : 1° l'analogie qui consiste dans l'intégration des formes hétérogènes : elle peut avoir lieu dans le domaine des flexions et des suffixes et dans le domaine des radicaux; 2° la différenciation ou processus opposé à l'analogie consiste dans la bifurcation des formes homogènes du langage. Par l'analogie M. Scherer entend encore un processus intermédiaire de synthèse plutôt que d'intégration, qu'il appelle *hypostase*, échange des formes de langage ayant une importance fonctionnelle différente. Ces processus, dans la vie du langage, sont surtout faciles à observer dans ses phases récentes. Les principes obtenus dans l'observation de ces derniers doivent être aussi appliqués aux faits préhistoriques, ce que M. Scherer appelle *projection du présent au passé*. C'est encore ici que se manifeste son opposition à Schleicher qui mettait des limites infranchissables entre la vie préhistorique, qu'il appelait période de développement, et la vie historique, qu'il appelait décadence. Ces différences dans leurs aperçus sont liées avec leurs idées sur le langage primitif. Pour Schleicher, c'était tout un système développé, fini et parfait et, à cause de cette perfection même, une espèce de langue toujours morte; au contraire, Scherer admet dans le langage primitif une richesse et variété indéfinie de formes.

Ces différences, si essentielles dans les aperçus généraux, étaient accompagnées de divergences sur des questions spéciales. En général le point de vue de Scherer à un caractère de scepticisme comparé au dogmatisme de Schleicher, et, comme tout scepticisme, il est très *suggestif*.

Cependant la tendance vers l'étude de la désintégration du langage primitif devient chaque jour plus générale. Le fait le plus important de ce mouvement dans l'histoire de la science de langage est l'hypothèse de M. Ascoli [1] sur l'existence dans la langue primitive indo-européenne de deux séries de consonnes gutturales. Cette hypothèse donna lieu à beaucoup de recherches et occasionna beaucoup de découvertes aussi importantes qu'imprévues, qui à leur tour ont provoqué un changement définitif dans les idées sur l'histoire du vocalisme indo-européen et ont renforcé les idées sur la stabilité des lois phonétiques du langage, tout en provoquant le désir d'éclairer par la psychologie ce qui n'est pas assez clair du point de vue de la seule phonétique.

Cette pensée claire et consciente se rencontre pour la première fois chez M. Leskin. Dans ses recherches, il part toujours du principe que jamais les formes d'un langage ne s'écartent des lois phonétiques. Il y a des formes de langage que l'on ne peut pas expliquer phonétiquement; aussi ne doit-on pas chercher à les expliquer de cette manière. Ce sont les *néoformations*, formes créées ou modifiées par analogie. Le profes-

1. Ascoli, *Corsi di Glottologia*. Torino, Firenze, 1870.

seur Leskin a eu une influence décisive sur la science du langage, autant par un ouvrage important sur la déclinaison slavo-lithuanienne et germanique que par ses leçons. C'est de son école que sont sortis tous les savants que l'on désigne en Allemagne sous la dénomination de l'école des jeunes grammairiens, dont les représentants les plus distingués sont MM. Brugmann, Osthoff et Paul.

En se fondant sur leurs recherches, MM. Osthoff et Brugmann ont exposé ces principes : La recherche du langage sur le papier et dans le livre, faisant abstraction de celui qui parle et ayant surtout en vue les langues antiques et mortes, ne peut donner des idées exactes sur la nature du langage ni sur les conditions de son développement. Le point de départ de ces recherches ne devrait jamais être les langues antiques mortes, mais les langues modernes vivantes et surtout les observations immédiates dans le domaine des dialectes parlés. Celui qui observe ces derniers a surtout l'occasion de se convaincre de la valeur des lois phonétiques comme processus purement mécanique et de l'importance du principe psychologique de l'association; l'*analogie* des philologues n'est qu'une espèce particulière de l'association.

On doit surtout avoir présente à l'esprit l'idée qu'il n'y a d'autre langage réel que celui d'un individu déterminé, et alors il n'est qu'une fonction psycho-physiologique de son organisme. Tous les changements dans la vie des langues procèdent des individus qui les parlent. Le processus d'analogie a aussi lieu d'une manière individuelle. A une forme donnée s'attache une seconde, aux premières une troisième, et ainsi de suite. Souvent une forme simple et unique sert de principe à toute une espèce de formations indéfinies.

On doit distinguer deux éléments de la vie du langage : 1° l'élément physiologique : changements dans le domaine des sons de la langue, dans des limites déterminées chronologiquement et topographiquement; ces changements ont lieu d'après des lois déterminées absolues; — 2° l'élément psychologique : changements dans les formes du langage, déterminés par des associations, par lesquelles les formes ou les sons, ayant une analogie quelconque, s'assimilent. Toutes les prétendues exceptions des lois phonétiques s'éclaircissent aisément par des conditions physiologiques (par exemple l'influence de l'accent) ou par l'action psychologique de l'association. Il faut donc espérer que le domaine de l'*exceptionnel*, de l'*irrégulier* disparaitra aussi bien du langage que de la science.

Ces lois déterminées des processus phonétiques s'expliquent dans l'individu par l'unité des conditions anatomiques et physiologiques, dans la nation par l'action aussi bien des causes physiques, climat, construction des organes vocaux, que par des causes morales ou plutôt sociologiques et surtout sur l'imitation. M. Osthoff n'a pas encore pensé à y ajouter l'hérédité, dont l'action puissante sur l'unification de la langue est déjà prouvée dans le domaine de la psychologie.

La valeur des lois phonétiques a été encore objet des recherches d'autres savants. Le professeur Delbrück s'en est occupé, mais il ne leur

accorde pas une valeur absolue. On ne peut supposer qu'on arrive jamais à déterminer toutes les lois phonétiques d'une langue. Jusqu'à présent, on ne l'a fait pour aucun. Du reste, la valeur absolue des lois phonétiques présuppose une unité de la langue qui n'a jamais existé. On voit au contraire dans toutes les langues deux forces contraires dans les formations et les transformations du langage : la tendance de l'individu à s'émanciper, et l'action nivelatrice des masses sur l'individu.

Le langage même des individus ne présente une unité qu'avec l'aide d'une abstraction chronologique (Momentandurchschnitt). Ces subtilités importent peu à la science ; il est suffisant que dans un temps déterminé, chez un groupe déterminé d'individus, les mêmes sons dans des circonstances identiques soient sujets aux lois identiques.

Personne n'a mieux établi que M. Paul les causes de cette identité. Elles sont dues aux conditions de la prononciation, qui résultent des mouvements des organes vocaux et des éléments psychologiques, des impressions de ces mouvements mêmes (*Bewegungsgefühl*) et des impressions auditives (*Lautempfindungen*). C'est par elles que le milieu social exerce une influence sur leur prononciation. Nous entendons la prononciation des autres, et nous nous approprions les modifications aussi bien par l'ouïe que par l'impression des mouvements. Ces assimilations peuvent rester parfaitement inconscientes. Les causes d'unité de la langue existent aussi comme phénomènes individuels, non seulement l'identité dans la construction des organes de la parole, mais l'identité de l'accent et de la position normale des organes.

L'importance de cette dernière condition a été déjà indiquée par Scherer. Il a non seulement observé la position normale passive, pour ainsi dire, des organes en repos, mais la position active dans le mouvement initial. Paul, comme Osthoff, se prononce pour la valeur absolue des lois phonétiques ; mais il admet des forces qui agissent dans un sens contraire. C'est l'action des groupes des représentations ayant rapport au langage. M. Appel se sert des langues romanes et surtout du français pour démontrer cette action psychologique par des exemples.

Ces mêmes facteurs, en agissant sur des groupes homogènes, ont une tendance à obscurcir leurs liens étymologiques, à les séparer de leur système morphologique, à les isoler. C'est le cas d'une vraie désorganisation dont la réorganisation ne sera qu'une suite. Cette force réorganisatrice sera toujours l'analogie ; elle sera matérielle quand le trait caractéristique commun est dans le radical ou le thème, formelle quand elle s'appuie sur une catégorie grammaticale.

Paul identifie encore avec l'analogie deux autres processus de la vie du langage : la génération [1] populaire des mots, et l'absorption morpho-

1. En allemand, *Volksetymologie*. Cependant citant un ouvrage polonais, M. Appel dit *sloworod ludowy*, ce qui signifie connaissance des éléments du langage en vue d'une *synthèse* et non pas en vue d'une *analyse*, comme le mot étymologie. L'allemand tolère deux sens opposés, accordés à un même mot ; c'est le secret de la philosophie de Hegel.

logique. Le mérite d'avoir indiqué le premier les phénomènes de la génération des mots appartient à Förstemann, quoiqu'elle soit encore chez lui une doctrine incomplète. Ses idées furent développées en Allemagne par M. Andresen et en Pologne par M. Karlowicz. La génération populaire des mots consiste dans l'association de mots hétérogènes quant à leur origine. Les mots s'associent par suite d'une fausse perception de l'identité de leur forme, alors nous avons l'*association* (verte-aigret, vert-de-gris ; vau [val], de vire, vaudeville) ; de leur fonction ou signification, alors nous avons l'*adidéation* (le sens de vilain déterminé par vil), ou bien l'association déterminée par l'un et l'autre à la fois (Sauerkraut en dialecte souabe et allemand [1], sûrkrût, choucroute) : c'est l'arradication.

Quant à l'absorption morphologique, le premier qui l'observa fut M. Beaudouin de Courtenay. Son idée fut développée par M. Kruszewski, mais en même temps aussi en Allemagne et en France par MM. Osthoff et Darmsteter. M. Appel déclare du reste ne pas partager tout à fait leurs opinions. Selon lui, l'absorption morphologique consiste dans l'intégration des deux formes rapprochées, — précédente ou suivante ; dans le premier cas, nous avons l'absorption progressive, dans le second l'absorption régressive.

Par opposition à l'absorption morphologique, nous avons la sécrétion morphologique, c'est-à-dire une forme dérivée et secondaire. Elle peut être sécrétion du préfixe ou du suffixe. Comme espèce particulière de sécrétion, on doit distinguer l'excrétion morphologique, quand les éléments désintégrés acquièrent une certaine indépendance. En généralisant les phénomènes précédents, on pourrait englober l'absorption et la sécrétion dans un même genre, auquel on pourrait donner le nom des *déplacements des liens morphologiques* de la parole.

Outre le principe d'analogie qui est toujours une espèce d'intégration psychologique, il y a encore le principe psychologique de la différenciation. C'est encore Scherer qui détermina l'importance de la différenciation aussi bien que de l'analogie. Mais tandis que cette dernière devint l'*idole* des savants, la différenciation ne donna lieu qu'à un seul travail de M. Angermann. Elle explique cependant des groupes de phénomènes importants :

On voit la valeur psychologique de ces phénomènes de la vie du langage : elle ne consiste pas en une vaine et futile analogie, mais en une parfaite identité. L'absorption et la sécrétion morphologique ne sont que les cas particuliers des intégrations et des désintégrations psychologiques. Ce n'est pas dans ces généralités que consiste l'importance de la psychologie pour la science du langage, mais les deux sciences rapprochées éclaircissent des phénomènes très particuliers et très concrets dans l'une et dans l'autre.

Tout le monde connaît l'importance des observations cliniques dans

1. Dialecte *allemand*, dialecte parlé en Suisse allemande, *Allemanisch*.

tous les cas où l'observation directe fait défaut. C'est d'elle, dit M. Appel, que nous attendons l'éclaircissement de beaucoup de phénomènes du langage. Pour développer cette opinion, M. Appel rapporte beaucoup de faits empruntés aux ouvrages de Falret, Lépine, Onimus, Ribot et une monographie de Mlle Skworzoff [1].

Malheureusement les conclusions de M. Appel ne tiennent pas toujours à la science du langage. Il se perd quelquefois dans les généralités psychologiques, physiologiques, anatomiques. Il s'en sert notamment pour exposer l'hypothèse de M. Stricker [2], qui admet des centres spéciaux pour chaque son, non comme impression auditive, mais comme impression d'articulation, du mouvement et de la coordination des mouvements nécessaires pour produire le son. Non seulement la production du discours dépend de ces centres, mais l'idéation et l'intelligence du discours des autres en dépend aussi. La prononciation de chaque mot est accompagnée par une sensation dans l'organe de la parole mis en jeu. Cette sensation est surtout remarquable au commencement du discours, et M. Stricker lui donne le nom d'impression initiale.

La vérité de cette hypothèse est prouvée par cette circonstance que l'aphasie et l'agraphie ont surtout lieu avec la paralysie des centres moteurs. Les idées sur la mémoire comme faculté de la reproduction des actes psychiques, représentatifs, sensitifs, aussi bien que des mouvements qui tendent toujours à se produire sans conscience expliquent parfaitement cette hypothèse. Il se peut bien que l'usage modifie les organes uniquement selon ces fonctions, c'est-à-dire pour faciliter les relations du centre moteur avec les centres sensoriels visuels auditifs. Dans notre système d'écriture, les mots écrits n'ont pas l'importance des idées, mais seulement des sons, et il y a triple association, sons, idées, et mouvements, et encore formes, idées, sons et mouvements.

M. Appel applique cette hypothèse d'une manière très ingénieuse aux phénomènes du langage. Il y réussit très bien. J'avoue n'avoir pas compris à la première lecture ce que veut dire l'*association*, l'*adidéation*, l'*arradication*, l'*analogie*, le *déplacement des liens morphologiques*, tandis que l'application de l'hypothèse de M. Stricker me les a rendus tout à fait clairs et m'a aidé beaucoup dans l'exposition de ce travail.

Le livre se fait lire avec un intérêt toujours croissant, ce qui est beaucoup pour un ouvrage traitant d'une science aussi aride que la science du langage. L'auteur a le talent de communiquer au lecteur l'intérêt qu'il porte à l'objet de son étude. Mais cet intérêt même lui empêche quelquefois d'exposer ses résultats avec assez de calme. Je

1. *La cécité et la surdité des mots dans l'aphasie.* Paris, 1881.
2. *Studien über die Sprachvorstellungen.* Vienne, 1880.

crois que des recherches personnelles publiées dans des monographies spéciales seraient son domaine naturel. Mais chacun a les défauts de ses qualités et les lecteurs examineront mieux sans doute les imperfections du livre de M. Appel dues au feu sacré qui l'anime que les irréprochables élucubrations des médiocrités.

L'auteur doit être très jeune. Je le présume à cause du défaut d'économie de son ouvrage, dû sans doute à son inexpérience, et à cause de son enthousiasme non seulement pour la science du langage, mais pour la science en général et pour ses derniers résultats. Cet enthousiasme le porte à des généralisations qui embrassent trop et dépassent le but. Un des titres de gloire de Darwin est d'avoir écarté les explications par causes finales des sciences naturelles. M. Appel est convaincu que la science du langage est non seulement une science naturelle, mais en même temps une science dépendant de l'histoire. Dans cette dernière, l'exclusion d'une finalité immanente conduit à des idées superficielles, mesquines et fausses, comme son admission dans les sciences naturelles réduit ces dernières à l'histoire des caprices du Créateur. Un vaudevilliste peut bien prétendre que la paix de Munster fut causée par la chute d'un verre d'eau, ou un journaliste que la guerre de 1870 fut causée par l'ambition d'un puîné princier sans apanage; mais leurs explications donnent une idée très fausse des grands drames d'histoire. Dans la science du langage, je crois qu'il n'y aurait aucun mal à vouloir s'expliquer certains phénomènes du langage par la tendance à faciliter la prononciation [1], parce que, dans ces phénomènes, il ne s'agit plus des forces aveugles de la nature, mais de la volonté humaine, qui est quelquefois consciente, et intelligente presque toujours.

L'intérêt du livre ne vient pas seulement du talent de l'auteur, mais aussi des renseignements qu'il donne sur le mouvement scientifique du monde slave, très intense, à ce qu'il paraît, en cette matière.

J. DESCOURS DE TOURNOY.

1. Les langues slaves ont un *r* mouillé dont il n'est possible de donner une idée en français qu'en écrivant le mot *riéka*, le fleuve. Cet *r* mouillé slave, en polonais a la prononciation de *je* et s'écrira *rze;* le fleuve n'est plus *riéka*, mais *rzeka* (*géka*), en polonais. Il est difficile d'expliquer ce phénomène autrement que par la tendance à faciliter la prononciation.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Elie Blanc (l'abbé). LES NOUVELLES BASES DE LA MORALE, d'après M. HERBERT SPENCER. Exposition et réfutation, 124 pages. Lyon, Paris, 1881.

Ce petit volume fait partie de la Bibliothèque de la controverse, dans laquelle sont publiées des études sur des questions de science ou de philosophie déjà traitées dans la Revue du même nom. Ces collections sont une œuvre exclusivement catholique, destinée à réfuter les théories des incrédules. C'est ainsi que M. Blanc réfute M. Spencer. Je ne m'attacherai pas à mon tour à réfuter M. Blanc. J'aime mieux reconnaître qu'il a exposé avec impartialité la doctrine qu'il combat. Je doute cependant qu'un lecteur qui ne connaîtrait la morale évolutionniste que par M. Blanc s'en fît une idée bien juste. M. Blanc lui-même, si je l'ose dire, ne me paraît pas l'avoir parfaitement approfondie. On retrouve d'ailleurs dans un livre les objections, bonnes ou mauvaises, connues de tous nos lecteurs, et, en plus, une apologie de la doctrine catholique. On accuse la morale évolutionniste de fausser, de bouleverser la conscience morale. M. Blanc s'écrie en parlant du Christ : « J'ai trouvé la Justice incarnée. » Au point de vue de la conscience morale actuelle, je préfère de beaucoup les blasphèmes de Mme Ackermann.

FR. P.

Pietro Siciliani. — SU L'INSEGNAMENTO RELIGIOSO AI BAMBINI, 4. ediz., 1881, Bologna, N. Zanichello edit. — RIFORMA NELLO INSEGNAMENTO DELLA PEDAGOGIA, Torino, presso la *Scuola italiana*, 1881.

Les deux brochures dont j'ai à parler nous viennent de Pietro Siciliani, auteur connu par ses travaux sur la science de l'éducation, ou l'éducation selon la science.

La conférence sur l'*enseignement religieux aux enfants*, qui avait paru dans le livre de la *Science dans l'éducation*, est publiée aujourd'hui à part, comme édition économique destinée à l'enseignement élémentaire. L'auteur l'a revue et remaniée en quelques parties, mais pour en accentuer encore, s'il se peut, les tendances anti-orthodoxes. Sans être ennemi de la religion, qu'il croit nécessaire, mais non pour des raisons

politiques, l'auteur vient en philosophe dire librement ce qu'il pense de l'enseignement religieux. Il le rejette de l'instruction à tous les degrés, au nom de la liberté de la famille, de l'enfant, de la science. L'enseignement religieux, basé sur la philosophie du sentiment, n'a rien de commun avec la certitude morale ou scientifique, les seules qu'admette P. Siciliani.

Il s'élève avec autorité contre la théorie qui, depuis les Grecs, fait de l'homme un animal religieux, μυστικόν ζῶον. Pour lui, comme pour les Latins, l'homme est un animal raisonnable et scientifique. Par conséquent, ni l'État, ni l'Église, ni la famille ne sauraient en aucune façon revendiquer, en dehors de la certitude scientifique, le droit d'enseigner les mineurs. La conclusion est précise et nette. Pour la graver plus profondément dans l'esprit de ses auditeurs, le conférencier leur laisse en souvenir quelques bonnes et belles citations (luoghi d'oro), ayant trait à la question de l'enseignement dogmatique, qu'il a recueillies dans les auteurs les plus divers, Bain, Spencer, Rousseau, J. et S. Mill, Rabelais, d'Azeglio, Locke, G. de Humboldt, Vicleff, Gœthe, saint Paul, l'Ecclésiaste, Mme Girard; de toutes ces sentences topiques, nous n'en reproduirons qu'une seule, de Vicleff : « Dieu ne peut obliger l'homme à croire ce qu'il ne peut comprendre. »

La *Réforme de l'enseignement de la pédagogie* contient bon nombre de vérités qui vont à l'adresse de notre enseignement tout aussi bien qu'à l'adresse de l'enseignement italien. Est-il besoin de le dire, les membres de l'Université appartenant à l'enseignement secondaire ne sont pas, en général, assez convaincus que la *science qui enseigne à enseigner*, la pédagogie, « a ou devrait avoir une importance capitale parmi toutes les matières étudiées dans les écoles normales et incorporées dans les programmes des examens. » Je sais bon nombre de professeurs, d'un mérite éminent, qui nient l'utilité de cette science; pour eux, l'éducation est un art avant tout, et cet art appartient à tout homme de savoir et de bonne volonté. Il n'y a pas de méthode éducative : chacun se fait la sienne, d'après son idiosyncrasie physique, intellectuelle et morale. On n'apprend pas plus à enseigner qu'à se servir de ses organes de respiration et de nutrition.

Au scepticisme de ces maîtres de l'éducation sans théories s'opposent l'opinion et la foi des plus grands penseurs de tous les pays du monde, qui appellent de leurs vœux la réforme de toute l'institution didactique et qui la demandent aux vérités établies par la pédagogie, ce rameau d'or de la philosophie expérimentale. Je suis bien convaincu, pour ma part, comme P. Siciliani, « que les matières propres de l'enseignement normal restent presque toujours œuvre morte, quand elles ne sont pas unifiées et vivifiées au moyen d'une synthèse large mais sévère, à laquelle nous pouvons nous élever seulement par les principes d'une pédagogie conduite selon des vues proprement scientifiques. »

BERNARD PEREZ.

Domingos Tarrozo. Philosophia da existencia, esboço synthetico d'uma philosophia nova. — Ponte de Lima, 1881. xxxii-151, p. in-12.

M. Domingos Tarrozo, ardent compatriote du Camoens et de Vasco de Gama, se proclame l'auteur d'une philosophie nouvelle. *A priori*, cette tentative ne paraît-elle pas plus audacieuse que celle de composer un chef-d'œuvre épique ou de doubler un cap des Tempêtes? Mais la jeunesse a l'heureux privilège d'étendre les horizons, d'agrandir les espérances, et M. D. Tarrozo, avec son incontestable talent, se croit plus que tout autre le droit de beaucoup oser. N'est-il pas, comme il le déclare dans sa préface, le plus jeune des philosophes? Tandis qu'Auguste Comte n'a jeté qu'à l'âge de vingt-quatre ans les fondements d'une nouvelle philosophie, c'est à vingt ans tout au plus que M. D. Tarrozo pose les fondements de la sienne. La jeunesse et l'âpreté au travail, voilà deux titres qui imposent au critique l'indulgence comme un devoir, mais sans empiéter, bien entendu, sur la liberté de son jugement.

Je commence par me demander si M. D. Tarrozo a bien compris toute la responsabilité qu'il assumait en se déclarant le père d'une « philosophie nouvelle ». Pour moi, j'ai beau faire, je ne vois pas en quoi les théories exposées ou indiquées dans son livre diffèrent des systèmes les plus récemment donnés comme nouveaux ; je ne suis même pas bien sûr que l'exposition des systèmes préférés de l'auteur soit toujours d'une exactitude rigoureuse. L'incertitude et les contradictions se montrent plus d'une fois dans son livre et en même temps les inégalités, le décousu d'une composition trop hâtive, succédant à une lecture fiévreuse, intense, encore mal digérée. Trop souvent le jeune auteur fournit des armes contre lui-même. Selon ses propres paroles, « le positivisme repose sur une erreur de logique qui consiste à admettre comme certain ou décidé cela même qui était en question, c'est-à-dire : 1° si les idées que nous avons de ce que nous jugeons connaître sont ou ne sont pas positives ou définitives; 2° si l'inconnu actuel est ou non *inconnaissable.* » Après cette déclaration, l'auteur ajoute que sa philosophie n'a rien de commun avec le positivisme que la méthode. N'est-ce donc rien que cela? Mais la méthode, et il en prend pour garant M. Littré, vaut souvent mieux que les doctrines proprement dites. M. D. Tarrozo procède d'Auguste Comte beaucoup plus qu'il ne le voudrait. La preuve, c'est qu'après avoir indiqué sa propre dogmatique, dont la conclusion est le doute absolu, le jeune novateur n'a rien de plus pressé que d'établir une classification des sciences, dont voici la distribution : *Mathématiques, Chimie, Physique, Astronomie, Globologie, Biologie, Zoopsychologie* (*Zoosociologie*), *Anthropologie* (*Psychologie*), *Sociologie.* Assurément, si Auguste Comte n'avait pas dressé sa classification des sciences, M. D. Tarrozo aurait été fort embarrassé d'en présenter une à son tour. Mais passons.

En quoi consiste, selon l'auteur lui-même, la nouveauté de sa phi-

losophie? Le voici, en tant qu'il m'a été donné de le comprendre. Cette philosophie est une philosophie scientifique ou expérimentale, qui part de l'expérience pour arriver aux théories; en d'autres termes, qui part de ce qui *est* pour connaître ce qui *fut* et ce qui *doit être*. Je demande à l'auteur la permission de l'arrêter sur ces derniers mots. Si l'expression *doit être* est prise dans le sens absolu, voilà M. D. Tarrozo en contradiction avec lui-même, il est, en effet, bien entendu, que les fameuses antinomies de la raison pure n'aboutissent qu'au doute, que la certitude se résout en croyances et en probabilités. La formule est-elle prise au sens de *nécessité logique*, je me demande alors si cette philosophie soi-disant nouvelle n'est pas la vieille philosophie de Hume, qu'Hume lui-même n'avait pas inventée. Une seule chose me paraît dans ce livre, je ne dirai pas neuve, mais tout au moins originale : c'est la façon résolue dont notre jeune philosophe, après s'être plongé en désespéré dans le nihilisme de Hartmann, « qui doit être, pour les grands penseurs, la dernière idée du siècle », revient à la surface de cet abîme métaphysique et s'encourage lui-même à vivre de cette recherche philosophique qui n'a pour objectif que des probabilités et des croyances, mais dont les résultats, idées illusoires, servent pourtant de lénitif à la douleur de vivre. Il est de ces dispositions logiques ou morales qui, si vieilles qu'elles soient, nous étonnent toujours au point de nous paraître nouvelles.

Je ne m'étendrai pas sur les considérations relatives au problème de l'existence, au dualisme, au matérialisme, au monisme, etc., toutes difficultés que M. D. Tarrozo tranche avec la décision d'un jeune métaphysicien, mais d'un métaphysicien qui paraît connaître la manière dont les maîtres de la science contemporaine ont posé ces questions. Le chapitre intitulé l'*Existence* est écrit avec concision et vigueur. Ceux que l'auteur consacre successivement aux *mathématiques*, à la *chimie*, à la *physique*, à l'*astronomie*, à la *globologie* (l'auteur a oublié de parler des autres sciences comprises dans sa classification), sont intéressants même pour des lecteurs au courant de notre littérature scientfique. Je ne doute pas qu'un tel livre n'inspire le respect de la philosophie aux compatriotes de l'auteur. Puisse la lecture de cet essai d'un jeune écrivain, œuvre pleine de promesses, où l'enthousiasme pour la science déborde à chaque page, les réveiller de la léthargie intellectuelle que M. D. Tarrozo leur reproche avec amertume!

BERNARD PEREZ.

S. Smolikowski. DOCTRINA OGUSTA KOMTA. *La doctrine d'Auguste Comte*. Varsovie 1881.

Descartes avait déjà fait l'observation que dans la vie d'un penseur il est nécessaire à un certain moment de faire abstraction de toute connaissance acquise. Il faut que son intelligence se trouve comme

une table rase, et cet état doit servir de point de départ à toute philosophie sérieuse. Dans la vie collective de l'humanité, ce moment est représenté par la période qui commence à Locke et finit à Kant. Elle est résumée par Auguste Comte.

Il est naturel que cet état de *tabula rasa*, auquel l'Europe occidentale est arrivée après des efforts de critique, présente une affinité avec un état semblable, même s'il n'est pas résultat de la civilisation, mais un produit naturel, c'est-à-dire l'état de conscience d'une nation qui n'a pas encore eu d'histoire. Il est donc naturel que dans l'école d'Auguste Comte un Russe, M. Wyrouboff, ait pris une position éminente.

Probablement les mêmes circonstances, qui chez les esprits cultivés favorisent l'acceptation et le développement de la critique moderne, négative ou positive, produisent dans les bas-fonds cet état inconcevable en Europe occidentale, qui s'appelle *nihilisme*.

Les noms ont aussi leur philosophie. Comme le livre dont nous entretenons le lecteur est écrit en langue russe, mais écrit par un Polonais, il serait intéressant de savoir au juste à quel parti il appartient.

L'auteur doit être professeur de philosophie, et Auguste Comte, dont l'importance consiste principalement à être une réaction contre la philosophie officielle de la Restauration et de la monarchie de Juillet, ne peut être jugé équitablement par un personnage ayant une position officielle : à Varsovie probablement moins qu'ailleurs. Auguste Comte, qui résume si bien la pensée du XVIIIe siècle, partage avec lui le défaut de ne pas comprendre suffisamment l'évolution historique qui produit la civilisation et sa différence avec l'évolution biologique. Comme le malentendu séculaire qui divise la première nation historique slave et le plus puissant Etat de la même race est causé par une erreur analogue, M. Smolikowski devait être aussi embarrassé dans l'exposition de la doctrine d'Auguste Comte que dans sa critique.

Le livre est cependant exempt de tout esprit dogmatique. Le principal défaut est le manque d'originalité.

Nous ne nous étonnons du reste pas d'une certaine étroitesse de vues chez l'auteur. L'histoire du positivisme, comme phénomène capital dans l'histoire de la pensée du XIXe siècle, reste encore à faire.

J. DESCOURS DE TOURNOY.

N. Grote. (YESTCHE PO POVODIE PSYCHOLOGII TCHOUSTVOVANIA.) *Encore à propos de la question de la psychologie des sentiments.* Kiev, 1881.

L'auteur a publié dans la *Revue philosophique* une « Classification des sentiments » et nous avons mentionné en son temps son livre sur la « Psychologie de la sensibilité ». Cette nouvelle publication est la réponse à une critique de M. Kosloff, professeur à l'université de Kiev,

qui est un Schopenhaurien convaincu. En général, ce qu'on appelle *école* en philosophie est presque toujours contraire à toute recherche personnelle. Dans ce cas cependant, il doit y avoir un malentendu, parce que de tous les systèmes, celui de Schopenhauer se rapproche le plus de ce qu'on appelle le monisme scientifique, sans compter les emprunts faits à Bichat et à Cabanis, pères de la physiologie moderne.

J. D. de T.

SOCIÉTÉ ROYALE DE NAPLES

L'Académie royale des sciences morales et politiques de Naples donnera un prix de 1000 francs à l'auteur du meilleur mémoire sur le sujet suivant : « Exposition critique de l'*Ethique* d'Aristote. »

1° On examinera si les trois *Ethiques* que nous possédons sous les noms d'*Ethiques* d'Aristote, c'est-à-dire l'*Ethique à Nicomaque*, l'*Ethique à Eudème* et *la Grande Ethique*, sont authentiques, et, au cas où l'on arriverait à la conclusion que seulement la première est authentique, si elle l'est en partie ou en entier, et si nous la possédons dans l'ordre où elle a été écrite par Aristote.

2° On exposera la doctrine éthique d'Aristote, en en montrant les rapports avec les doctrines métaphysiques, physiques, logiques et politiques du même philosophe, et aussi avec le développement des doctrines éthiques en Grèce jusqu'à lui.

3° Le concours est ouvert aux écrivains de toutes les nations.

4° Les manuscrits doivent être écrits lisiblement, et ils peuvent être écrits en italien, en latin, en français et en allemand. Les manuscrits allemands doivent être écrits en caractères latins.

5° Les manuscrits ne porteront pas de nom d'auteur, mais seront marqués par *un mot*, lequel devra être répété dans un bulletin qu'on mettra dans une enveloppe cachetée et où l'on écrira aussi le nom et l'adresse de l'auteur.

6° Le mémoire couronné sera publié dans les actes de l'Académie et aux frais de celle-ci. L'auteur en recevra deux cents exemplaires, sans préjudice de son droit de propriété littéraire.

7° Les mémoires pourront être présentés jusqu'au 31 mai 1883. Ils doivent être adressés, francs de port, en les faisant recommander, au Secrétaire de l'Académie royale des sciences morales et politiques, à l'Université de Naples.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BOUILLIER (Francisque). *La vraie conscience.* In-18. Hachette. Paris.

JANET (P.). *Les causes finales.* 2e édit. in-8o. Paris, Germer Baillière.

BEARD. *Trance and muscle-reading. — Nature and Phenomena of Trance. — The Trance state in Inebriety. — Trance and trancoidal states in the lower animals.* In-8o et in-12. New-York et Hartford.

SCHULTZE (Fritz). *Philosophie der Naturwissenchaft : eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften.* In-8o, IIer Theil. Leipzig, Günther.

BENNO ERDMMANN. *Reflexionen Kant's zur Kritischen Philosophie,* Ir Bd. 1es Heft : *Reflexionen zur Anthropologie.* In-8o. Leipzig, Fues (Reissland).

O. PLUMACHER. *Der Kampf um's Unbewuste.* In-8o. Berlin, Duncker.

D.-L. BUCHNER. *Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit.* In-8o. Leipzig, Günther.

W. SCHUPPE. *Grundzüge der Ethik und Rechtphilosophie.* In-8o. Breslau, Kœbner.

KURD LASSWITZ. *Die Lehre von den Elementen während des Ueberganges von der scholastichen Physik zur Corpusculartheorie.* In-4o. Gotha, Engelhard-Reyher.

BASEVI (Abramo). *La Filosofia della Divinazione.* In-8o. Firenze, Cellini.

M. B. PEREZ fera paraître, le 15 mai, une deuxième édition entièrement refondue de sa *Psychologie de l'enfant.*

La *Revue critique* rend compte d'un ouvrage de M. PROST sur *Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres,* t. I, Paris, Champion. L'ouvrage contiendra deux volumes.

Le tome II de la *Philosophie des Grecs* de E. ZELLER (trad. franç.), vient de paraître : Il contient les Eléates, Héraclite, Empédocle, les atomistes, Anaxagore, les sophistes.

Outre la mort de DARWIN, qui n'est ignorée d'aucun de nos lecteurs, nous signalerons celle de M. TH. HILL GREEN, professeur à l'Université d'Oxford : né en 1836, il est mort le 26 mars dernier. Il est surtout connu par sa grande édition de Hume, faite en collaboration avec M. Grose.

M. JANET vient de publier une 2e édition, remaniée, de ses *Causes finales.*

Le propriétaire-gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie PAUL BRODARD.

LES ÉTUDES SOCIOLOGIQUES EN FRANCE

LES COLONIES ANIMALES

Une science n'est constituée que quand sa place dans l'ensemble des sciences est définie. Si les faits et les idées assez disparates qui tendent à former la science sociale sont encore à l'état de confusion, c'est précisément parce que les rapports de cette science avec la biologie, bien que déjà signalés en plusieurs endroits, ne sont pas généralement reconnus. Il y a une multitude de savants qui étudient ce qu'ils appellent la politique, le droit, l'économie politique comme s'il s'agissait d'objets absolument séparés du reste de l'univers, et que le monde social formât un tout indépendant, n'ayant aucun lien d'origine et de nature avec le milieu cosmique. Aussi se servent-ils des méthodes scolastiques avec une imperturbable sécurité; vous entendrez la plupart de nos juristes déclarer en chœur que l'économie politique expérimentale par exemple ou la démographie ne sont pas des sciences, parce qu'elles recueillent des faits et ne partent pas de *principes certains*. Commenter des formules avec des formules, invoquer les principes à tout instant, expliquer les lois non par le milieu historique, mais les unes par les autres, comme des théorèmes de géométrie, à la bonne heure, voilà un travail scientifique. On ne s'aperçoit pas que ces *principes* sont eux-mêmes des généralitions tirées de faits variables, qu'ils résument un état de l'opinion, un moment du processus social en un point donné de l'espace et du temps, et que depuis qu'on les invoque comme axiomes ils ont varié de nouveau, faisant place à d'autres qui se transforment à leur tour avec les éléments sociaux dont ils expriment les rapports. De ce point de vue, nos Facultés de droit, sauf d'éminentes exceptions individuelles, partagent avec les grands séminaires le privilège d'avoir conservé dans leur intégrité la méthode et le tour d'esprit des docteurs du moyen âge. A peine sur quelques points cette prétention à la rigueur géométrique est-elle atténuée par quelques emprunts faits à la méthode de l'histoire. Quant aux philosophes, le regain de spiritualisme que ces dernières années nous ont apporté

dans l'enseignement public en fait autant d'adversaires de la science empirique des sociétés. La plupart d'entre eux estiment que la politique dérive de la morale et la morale de la métaphysique [1]. Ils discernent dans l'être humain « deux tronçons séparés [2] ». Les uns abandonnent à la politique le *tronçon* inférieur, ils en font un art subalterne au service des intérêts collectifs ; le domaine de la vie publique est étranger à celui de la morale, en sorte que les actions y deviennent indifférentes, pourvu qu'elles paraissent conformes aux lois de la moralité individuelle. Les autres au contraire voient dans la politique le domaine du droit, le règne de l'absolu. L'ordre de la volonté s'y subordonne l'ordre de la nature, l'autorité de la conscience celle de la science, au point de souffrir à peine leur voisinage ; le *tronçon* supérieur envahit tout. Là encore, on déclare que les principes sont souverains! Seulement on a soin d'ajouter que l'application des principes comporte des ménagements, des atténuations, des atermoiements ; bref on se réserve à la fois le prestige de l'immuable et les ressources de l'à-propos. Rien ne sert de le dissimuler, les trois quarts de ceux qui par situation seraient appelés chez nous à professer une opinion raisonnée, scientifique sur les affaires publiques vivent sur un vieux fonds d'idées incohérentes, tantôt rhabillant le machiavélisme à l'usage des honnêtes gens, tantôt couvrant de la défroque de Rousseau une politique de circonstances et de demi-mesures, où l'empirisme et le dogmatisme se donnent la main. A vrai dire, sous le couvert de la métaphysique spiritualiste, ou de la critique kantienne, c'est toujours le rêve de la *Cité de Dieu* qui hante les esprits ; c'est par cette croyance que l'homme et tout ce qui touche l'homme sont choses surnaturelles, supra-terrestres, que ce monde de conceptions vaporeuses tient en l'air [3]. Pour asseoir enfin la doctrine politique sur le sol des réalités, il faudrait qu'on prît le parti d'admettre que la sociologie n'est que la continuation et l'épanouissement de la biologie, que la société humaine est une chose concrète vivante, de même ordre que les sociétés animales. Ce parti, nous l'avons pris nous-même il y a sept ans. Notre but, en montrant que

1. M. Janet, *Morale*, Le bien absolu.
2. M. Liard, *La science positive et la métaphysique*, Le bien, p. 409, et Caractère de la métaphysique morale, p. 479.
3. « Où plonge cette *noble tige* du devoir dont parle encore Kant ? D'où sort-elle ? de quoi se nourrit-elle, puisqu'elle n'a rien de commun avec les penchants, les passions, les appétits, tout ce qui vient du dehors ? Cet homme du dedans, cet homme inviolable participe donc en quelque chose à l'absolu, puisqu'il est absolument interdit d'y toucher. » — « La vraie science humaine n'est donc pas adéquate à la nature humaine. » (M. Janet, *Morale*, p. 163.) De même, pour Platon, l'homme est une plante divine qui a les racines dans le ciel. Cf. le *Timée*.

dans les sociétés animales l'action *bonne* est simplement l'action conforme aux lois organiques du groupe comme être vivant, était d'établir que la morale dépend de la politique, c'est-à-dire qu'elle a son principe dans les conditions d'existence du groupe et que l'une et l'autre sont choses relatives, bien que justement devenues sacrées, comme sauvegardes suprêmes des intérêts communs. Des deux propositions fondamentales sur lesquelles nous avions appuyé notre démonstration, l'une que l'individu est une société, l'autre que la société est un individu vivant, un corps organique, la première n'a pas été contestée, et elle vient d'être confirmée par une magnifique étude de morphologie animale, les *Colonies animales* de M. Perrier[1]; la seconde est généralement repoussée encore, du moins en France et nous avons à la maintenir contre les critiques bienveillantes d'un précieux allié, M. Fouillée, auteur d'un ouvrage attrayant et profond sur *Science sociale*. Exposer la théorie de M. Perrier, recueillir et combattre les objections de M. Fouillée, maintenir par conséquent notre position d'il y a sept ans au sujet des rapports nécessaires de la sociologie avec la biologie, telle est le double but que nous nous proposons dans cet article et celui qui suivra.

I

Personne ne nie plus que l'être vivant soit composé d'éléments anatomiques physiologiquement et morphologiquement distincts. La théorie cellulaire est le fond même de la biologie moderne. Mais, si l'on admet unanimement que tout individu, sauf la cellule, se résout en individus élémentaires, on ne sait pas encore ce qu'il faut penser des unités intermédiaires qui s'échelonnent entre la cellule et la personne totale dans un même individu, ni de quelle façon on peut concevoir la formation des individualités supérieures à partir des premières associations de cellules.

Le plan suivant lequel les invertébrés sont construits sous ce rapport a été déjà aperçu par Moquin-Tandon. On sait qu'ils se composent d'une chaîne de parties primitivement similaires dont la différenciation et la concentration progressives ne masquent pas entièrement l'autonomie. Mais on se refuse encore généralement à étendre

1. Les *Colonies animales et la formation des organismes*, par Edmond Perrier, professeur administrateur au Muséum d'Histoire naturelle ; Paris, Masson, éd. 1881.

cette vue aux vertébrés, comme le veulent Semper en Allemagne, Carpenter en Angleterre, Durand de Gros en France. L'illustre Lacaze-Duthiers combattait il y a peu d'années cette assimilation fondée sur tant d'analogies. Et du reste ceux mêmes qui l'admettent seraient fort embarrassés de dire où commencent, où finissent les « segments » des vertébrés supérieurs, à quel segment appartient tel ou tel de leur viscères, si les organes doivent continuer à être regardés comme individuels, ou les appareils, ou les tisus, ou les seuls éléments anatomiques. Leur embarras ne serait pas moindre en présence des animaux inférieurs, dont certaines parties ont des fonctions d'organes et des formes d'individus, comme c'est le cas chez les polypes hydraires, ou comme on le voit chez les ascidies, où les cloaques jouent le rôle d'individus céphaliques sans en avoir ni la figure ni la valeur effective. Toute cette partie de la science, malgré les travaux de Giard sur les ascidies, malgré les efforts de Hæckel et de Jæger pour établir une classification des individualités, est dans un certain état de confusion.

C'est que personne n'a encore poursuivi dans le détail la formation des unités organiques. La doctrine de l'évolution affirme que les formes supérieures de la vie sont dérivées par voie de groupement des formes élémentaires, et elle trace en tâtonnant, il faut bien le dire, et en gros, l'histoire de ces transformations. Mais elle aura obtenu un avantage décisif le jour où elle sera capable de montrer par le menu comment les éléments cellulaires se groupent pour former des agrégats de plus en plus complexes d'un bout à l'autre de la série zoologique. C'est sous cette forme que le problème de l'individualité nous était apparu. Parmi les trois sortes de groupements sociaux que nous avions reconnus figuraient au premier rang les sociétés de nutrition, ou blastodèmes, qui, en se groupant à leur tour, constituaient les sociétés familiales, éléments ultérieurs des sociétés politiques. Ces blastodèmes se divisaient pour nous en deux classes, d'abord ceux dont les éléments, vraies cellules plus ou moins différenciées, sont unis par simple accolement, à savoir les infusoires sociaux, ensuite ceux dont les éléments composants, déjà composés eux-mêmes, sont unis par des communications vasculaires et baignés intérieurement des mêmes liquides, à savoir les polypes, les molluscoïdes et les vers. Nous nous arrêtions aux arthropodes. « Faut-il considérer, disions-nous, le corps des poissons, des reptiles, des oiseaux et des mammifères comme un blastodème métamérique, c'est-à-dire comme une société composée de zoonites très différenciés et très intimement unis, lesquels à leur tour seraient composés d'organes et ceux-ci d'éléments histologiques ou plastides? Nous laissons à la

science zoologique le soin de répondre ultérieurement à cette question, dont la solution n'est pas mûre [1]. » C'est ainsi que, tout en prenant soin d'indiquer dans les lignes suivantes nos tendances favorables à la philosophie de l'évolution, nous étions contraints moins par les circonstances extérieures que par le défaut de preuves de poser le problème sans essayer de le résoudre. Les principes généraux de la biologie fécondée par la sociologie nous montraient là une terre promise; l'état de la science, incomplète sous ce rapport (les travaux de Semper ont paru en 1877), et l'impuissance où nous étions de pousser plus avant les recherches par nous-même, nous interdisaient d'y entrer. Par là même, notre classification des diverses sortes d'unités morphologiques dans les régions inférieures du règne animal, ne pouvant suivre d'assez près la liaison génétique des êtres, était condamnée à ne plus offrir qu'un ensemble de vues théoriques plus ou moins satisfaisantes pour l'esprit, mais mal d'accord avec l'extrême variété des choses. Nous le savions; mais nous savions aussi que cette tentative, embryon voué à l'avortement, était nécessaire pour rattacher les associations biologiques aux sociétés supérieures, et nous n'avons pas hésité à en courir le risque. Nous ne le regrettons pas. Nous voilà dépassé : c'est donc que nous étions sur la bonne route. On ne nous nomme pas [2], qu'importe, si l'on nous suit? ce n'est pas un mauvais signe pour les idées que de devenir vite impersonnelles. Et nous réclamons pour la philosophie, tenue jusqu'ici, et avec raison peut-être, en si petite estime par les savants, le bénéfice de notre priorité. Prenez garde, nous disait charitablement notre maître, M. Janet, outre que vous humiliez la philosophie devant la science, vous courez risque d'être mal reçu par les savants; ce sont gens fort ombrageux, qui ne souffrent pas qu'on s'aventure sur leur terrain. La rencontre actuelle n'est pas faite pour nous décourager, et les occasions ne nous ont pas manqué d'ailleurs de constater que les biologistes font l'accueil le plus courtois [3] aux philosophes et à leurs généralisations, pourvu que les philosophes s'efforcent d'être au courant de la science et que leurs hypothèses aillent au devant du contrôle indispensable des faits. Si c'est là asservir la philosophie

1. P. 267, 268; voir encore p. 91, 92, 215, 218 et 248. « Le dernier terme de la délégation du travail dans l'ordre des sociétés que nous étudions en ce moment, à savoir les sociétés de nutrition (blastodèmes), c'est le cerveau des mammifères supérieurs. »

2. M. Perrier n'a cité de nous qu'une *heureuse expression*. Dans sa préface, il nomme Dugès (1831) comme l'unique promoteur de la théorie qu'il va soutenir. Nous ne comprenons pas qu'il ait omis M. Durand de Gros (*Les origines animales de l'homme*, Baillière, 1871).

3. Cf. Milne Edwards, *Leçons de physiologie*, vol. XIV.

à la science, nous avouons ce mauvais dessein; la physique n'achète pas trop cher ses bons rapports avec les mathématiques en les employant pour ses problèmes, et la biologie n'a pas à souffrir des *concessions* qu'elle fait à la chimie et à la physique; nous croyons de même que la psychologie et la science sociale peuvent accepter à ces conditions le droit de cité qu'on leur offre. On ne le leur a jamais refusé que parce qu'elles le réclamaient avec hauteur et qu'elles prétendaient introduire avec elles un cortège compromettant de méthodes surannées et de problèmes insolubles.

Protozoaires. — L'histoire de l'individualité commence pour M. Perrier avec celle de l'organisation et de la vie; on en trouve même comme une annonce dans ce qu'il appelle poétiquement la *personnalité* de l'atome. L'atome offre quelque chose de constant, il a son caractère en quelque sorte spécifique, c'est le mode de mouvement dont il est animé; mais qui sait si les particules d'éther qui le composent ne sont pas incessamment renouvelées par une sorte de nutrition? Ne peut-on pas discerner aussi dans la série des atomes des modes de mouvement de plus en plus complexes, et des ensembles de propriétés de plus en plus riches, apparus successivement aux diverses parties de l'évolution astronomique de notre globe? Et n'est-ce pas de là que vient pour eux l'aptitude à former des composés chimiques de plus en plus variés? « Quelle différence entre le petit nombre de composés fournis par les métaux précieux et la multitude infinie des composés du carbone! » La loi de l'individualité par association trouverait ainsi dans le domaine de la chimie sa première application et l'unité vitale la plus simple ne serait qu'un mode de groupement nouveau qui aurait à un moment entraîné dans son tourbillon un composé chimique déjà extrêmement complexe. Evénement mémorable dans l'histoire de cette planète, qui se serait produit en des lieux et sous des formes multiples au moment où les éléments matériels formaient des combinaisons chimiques de plus en plus stables et semblaient, comme si leur fécondité était épuisée, chercher un éternel repos. Les protoplasmes entrent alors en scène; leur histoire est celle de leurs groupements et de leurs différenciations ultérieures.

Mais, bien que la vie ne soit qu'un mode spécial de mouvement, elle ne saurait, suivant M. Perrier, passer pour le résultat d'une évolution progressive, d'une transformation continue d'éléments antérieurs. C'est une erreur de prétendre, comme l'a fait Oken, comme le fait encore de nos jours Hæckel, que l'histoire de la vie n'est qu'un chapitre particulier de la chimie du carbone.

Sans attribuer à la vie des volontés capricieuses, sans y voir autre

chose qu'un mode de mouvement soumis à des lois fixes, un tourbillon mécanique, il faut bien reconnaître en elle quelque chose de distinct des forces chimiques. « Entre les substances vivantes et les composés chimiques, il y a un *hiatus* manifeste; la biologie n'est pas la suite de la chimie organique. » La matière vivante se nourrit, elle englobe dans sa substance certains corps de composition variable, s'assimile certaines de leurs parties, en rejette d'autres, sans cesse occupée à se faire et à se défaire, sans que l'équilibre toujours instable de sa structure soit un instant rompu. Elle est douée d'un mouvement propre, entièrement spontané, venant du dedans, dont la cause « ne peut guère se concevoir que comme une volonté obscure se déterminant sous l'action de stimulations extérieures et de vagues besoins qui supposent un rudiment de conscience. » Elle évolue; sa durée comprend des phases diverses, spéciales à chaque sorte d'êtres en dehors de toute différence appréciable de composition chimique. Enfin elle est limitée dans sa masse et se subdivise dès qu'elle a dépassé un certain degré d'accroissement. Rien de pareil chez le cristal. Il ne faut pas s'étonner que le chimiste ne puisse la fabriquer, pas plus qu'il ne fait des atomes nouveaux. Les protoplasmes divers, souches de l'arbre de vie, ont été formés « une fois pour toutes ». « Dès le début, la somme des mouvements vitaux a atteint sur le globe son maximum. » Les uns se sont éteints, les autres se sont fortifiés par leur accord, mais rien n'a été changé dans le phénomène primitif. Il est le fait d'une création, et cette création, comme celle de l'affinité, a eu son heure, passé laquelle aucun renouvellement d'une pareille œuvre n'est plus possible.

On saisit la portée de ces déclarations. Esprit très circonspect, M. Perrier s'est avancé graduellement vers la doctrine de l'évolution. Aujourd'hui, au moment où il lui apporte non seulement son adhésion, mais un appoint considérable d'arguments nouveaux, il estime qu'il convient de la restreindre au domaine de la vie. L'esprit général de son œuvre s'annonce donc dès le début; ce n'est pas un travail purement biologique; les tendances en sont ouvertement philosophiques, et le spiritualisme le plus formel y corrige, ce qui, paraît-il, est encore considéré chez nous comme une hardiesse, l'acceptation du transformisme.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette partie tout hypothétique de son ouvrage. De ce qu'actuellement la matière vivante offre les différences que nous venons de signaler avec la matière inanimée, il ne s'ensuit nullement que l'intervalle n'ait jamais pu être franchi que par un saut. Admettons que les conditions sous lesquelles les protoplasmes se sont produits au sein des mers primi-

tives soient refusées non seulement à nos laboratoires, ce qui n'est que très naturel, mais à nos mers contemporaines, il y a loin de là à affirmer que, pour qu'ils apparussent, un *hiatus* a dû s'ouvrir dans le tissu des enchaînements mécaniques. L'humanité a été témoin depuis qu'elle observe de bien des commencements : toujours on a vu des changements d'abord insignifiants, à peine appréciables, donner lieu à des divergences, puis à des oppositions de plus en plus nettement tranchées. En l'absence de preuves directes, la probabilité la plus forte pour l'origine de la vie est en faveur des transformations lentes, qui sont le mode de naissance universellement observé dans tous les groupes de phénomènes donnés à l'expérience.

Les raisons qu'allègue M. Perrier pour établir qu'il y a eu à l'origine non du protoplasme, mais des protoplasmes divers, et que chacun d'eux a été « individualisé d'emblée » avec une forme et un volume déterminés, ne sont pas décisives. Lesquelles sont venues les premières, des masses protoplasmiques comme les bathybius ou des monères? Ce sont les monères, dit-il, parce que d'abord les mouvements les plus complexes, dont le tourbillon vital est l'analogue, « ont précisément pour caractère de créer une sorte de personnalité à l'ensemble des molécules qu'ils entraînent. » Les atomes chimiques produits de ces mouvements complexes se sont formés avec des dimensions finies qui ne sont susceptibles que de faibles variations. En second lieu, les monères individuelles sont la règle, et les masses protoplasmiques sont l'exception. — Mais n'y a-t-il pas quelque inexactitude, en supposant surtout que le mouvement vital inaugure un mode nouveau de mouvement, à comparer les masses de composés albuminoïdes les moins différenciés aux atomes chimiques qui le sont le plus ? Et d'autre part, de ce que les monères paraissent les plus nombreuses actuellement, n'en peut-on pas conclure au contraire que leur prépondérance numérique est due à une complexité de structure supérieure, les masses gélatineuses sans forme définie et dépourvues de motilité supportant avec moins d'avantages les conditions nouvelles du milieu [1]. La théorie évolutionniste n'exige pas d'ailleurs que le protoplasme primitif ait eu partout la même composition : bien moins différencié que la matière vivante plus récente, il peut, il doit même avoir présenté dès le début sous l'influence de conditions non identiques des compositions et des aptitudes assez diverses. Ce qui est à l'origine, ce n'est pas, comme on le croit généralement, l'homogénéité absolue, mais l'hétérogénéité moindre. Bref, la question n'est pas aussi avancée que le croit M. Perrier, et la con-

1. Cf. *Colonies animales*, p. 108.

fiance de ses affirmations sur ce point a de quoi nous surprendre.

Quoi qu'il en soit, dès que le protoplasme revêt une forme globuleuse définie, son volume est extrêmement limité. Le fait est d'une généralité absolue. « Il semble qu'il y ait dans le protoplasme une sorte de centre d'attraction dont l'action est limitée à une certaine distance. » Dès qu'il atteint quelques dixièmes de millimètre de diamètre, la division de la sphère en deux autres se produit. L'auteur des *Colonies animales* a mis cette loi en pleine lumière. Là se trouve précisément la raison de l'universalité du fait social. Dans les deux règnes, végétal et animal, la vie n'a pu atteindre un accroissement notable que par la répétition indéfinie du thème fondamental, c'est-à-dire par l'agrégation d'une multitude sans nombre de ces mêmes éléments extrêmement petits, vrais types de l'individualité.

Mais, tels qu'ils sont au début, ils ne pourraient former les puissantes individualités des animaux supérieurs. Ils doivent, pour se prêter à la division du travail, qui est la loi de tout organisme quelque peu élevé dans l'échelle, atteindre eux-mêmes une plus haute différenciation. L'histoire de cette évolution par laquelle la monère s'élève à la dignité d'une cellule pourvue d'un noyau et d'une vésicule contractile a été retracée par M. Perrier avec un luxe de description, une précision de détail, une fécondité d'aperçus qui rend la lecture de ces premiers chapitres extrêmement attrayante. On sait que, parmi ces animaux inférieurs que la biologie récente appelle les protozoaires, les uns restent isolés, les autres s'agrègent en masses relativement volumineuses. Ce sont d'abord les Protogènes et les Protamœbes, parmi lesquels quelques espèces sociales ont été observées. Les *Myxodictyum sociale* et la *Monobia confluens*, premiers essais de groupement voisins des amas réticulés de protaplasme, tels que le *Bathybius*, présentent une individualité encore douteuse; cependant ils nous semblent s'élever sans doute possible, quoi qu'en pense M. Perrier (p. 66 et 78), au-dessus de ceux-ci, étant composés d'éléments déjà distincts. Si le Protobathybius et le Bathybius étaient « de simples colonies de monères », on ne voit pas pourquoi les monères qui les composent auraient subi cette régression. L'idée préconçue sur l'origine de la vie que nous exposions tout à l'heure offusque ici son jugement et lui fait oublier cette loi fondamentale qu'en l'absence de conditions toutes spéciales, comme celles de la vie parasitaire, ce n'est pas l'être plus simple qui dérive de l'être complexe, ni la forme ambiguë qui dérive de la mieux définie. — Viennent ensuite les monères à pseudopodes filamenteux et délicats (*Vampyrella protomonas*), qui se reproduisent non plus par scissiparité, mais au moyen de zoospores. Point de trace de vie sociale

parmi eux, si ce n'est au moment de l'ovulation, où les zoospores sont contenues dans la sphérule enkystée. — Puis les Schizomycètes (microbes), qui font retour à la division simple et vivent presque tous isolés, à moins qu'ils ne forment de petites colonies linéaires, à la façon des bactéridies[1]. — Puis les Radiolaires, encore exclus de la vie sociale par la gracilité de leurs pseudopodes, qui ne se prêtent pas à des adhérences solides et s'opposent à la formation d'enveloppes communes. — Enfin les Foraminifères, dont les larges pseudopodes auraient pour des raisons contraires donné naissance à une série sociale régulière, si toutefois les foraminifères dits agrégés ne sont pas, comme le pense Hertwig, des cellules uniques, avec un seul nucleus voyageant dans les carapaces multiloculaires. — Les Infusoires sont les géants de cette création microscopique. A quel règne appartiennent-ils? végétaux? animaux? Que sont-ils? Ni l'un ni l'autre. Ils sont antérieurs à cette distinction. Toujours est-il que beaucoup d'entre eux sont incontestablement sociaux ou polycellulaires. La vie de ces agrégats est décrite ici dans toutes ses phases connues, et de belles gravures permettent de retenir leurs formes caractéristiques (p. 119 et 128), qu'il s'agisse de sphères, comme chez le *Volvox*, de ramures, comme chez la *Dendromonas*, ou de tablettes, comme chez le *Gonium*. Nous aurons du reste l'occasion de revenir aux infusoires.

Peut-être y a-t-il quelque excès dans cette abondance de descriptions. Le but de M. Perrier est de rechercher l'*individualité;* ne s'en laisse-til pas distraire quelquefois? A quoi servent par exemple, ce but étant posé, la longue discussion sur la formation du squelette chez les Radiolaires et le chapitre, brillant d'ailleurs, sur la différence des végétaux et des animaux? Il suffisait d'indiquer la priorité des êtres qui échappent à cette différenciation par rapport à ceux qui l'ont subie; quelques mots à ce sujet eussent obtenu l'assentiment du lecteur. A côté de ces hors-d'œuvre, on aperçoit quelques lacunes. Nous ne pouvons comprendre comment M. Perrier a négligé de chercher les causes qui déterminent la formation des groupes sociaux dans cette région du domaine de la vie. Deux hypothèses peuvent être soutenues à ce sujet. On peut dire que les individus composants restent accolés comme subdivisions d'un individu souche, parce que la nutrition trop abondante a devancé le processus de division et rendu la séparation inutile; dans ce cas, la loi de Dujardin, qui rattache à l'épigenèse la naissance de toutes les sociétés de Protozoaires, devra être acceptée ; c'est ce que nous avons

1. Dans les cultures artificielles les filaments des bactéridies atteignent une très grande longueur.

admis. Mais on peut dire aussi que les individus se sont unis par accessions ultérieures à leur formation, après avoir vécu libres, et parce que leur accolement devenant avantageux a été conservé par l'hérédité, suivant la loi de la survivance des plus aptes. Dans ce cas, le phénomène de la conjugaison, au lieu d'être considéré comme un mode de reproduction ultérieurement acquis en vue des avantages du croisement, deviendrait la cause de la vie sociale; il serait non plus l'exception, mais la règle chez tous les protozoaires agrégés. Au lieu d'être une simple préparation de la phase ovulaire, il serait la raison déterminante de la segmentation. Nous avons rejeté cette explication, et elle nous paraît encore inexacte; pourtant, quelques doutes peuvent subsister. M. Schneider a vu des *Monobia* individuelles, rencontrant une colonie déjà formée, souder leurs pseudopodes à ceux de l'un des individus associés et prendre rang dans la colonie. Hæckel raconte que plusieurs Protomyxa s'unissent pour se fusionner en un plasmodium sphéroïdal. Et chez des animaux plus élevés dans l'échelle, les Ascidies, M. Milne Edwards affirme que la plupart des jeunes se réunissent à la masse d'où elles proviennent [1]. M. Perrier serait sans doute favorable à la seconde hypothèse, puisqu'il tend à envisager le Bathybius — ce qui nous paraît tout à fait inadmissible — comme un produit de monères individuelles fusionnées les unes dans les autres. Il appartenait au savant professeur du Muséum, à moins qu'il ne voulût ignorer systématiquement ses prédécesseurs français, de prendre la question là où nous l'avions laissée et d'y jeter un peu plus de lumière que n'avait pu le faire un simple généralisateur.

Voici enfin un point où nous devons demander à l'auteur quelques éclaircissements sur sa véritable pensée. Remarquant avec M. Terquem et Hæckel l'extrême instabilité des formes chez les protozoaires, il nie chez eux l'existence de l'espèce. Il en trouve la cause dans le défaut de reproduction sexuée. La reproduction par bourgeonnement conserve les variations subies par l'individu; puis de nouveaux bourgeons sont modifiés à leur tour par de nouvelles influences, et les variations s'accumulent ainsi, sans compensation, poussant l'être, que rien ne retient dans les limites du type, dans une voie de plus en plus aberrante. Seule la génération sexuée, en unissant deux organismes nécessairement très divers, compense leurs variations les unes par les autres, neutralise leurs tendances aberrantes et maintient ainsi les formes spécifiques. Il ne serait donc pas étonnant que

1. Voir sur ce point M. Giard, Thèse, 1872, p. 43 et 87-94; Huxley, *Anatomie comparée des invertébrés*, p. 8; *les Colonies animales*, p. 62, 64, 67, 87, et nos *Sociétés animales*, p. 227, 269 et suiv.

l'espèce fît défaut chez les Protozoaires; elle ne devait en effet apparaître d'après cette théorie que là où existe la génération sexuée [1]. Mais, d'autre part, M. Perrier insiste fortement sur le caractère spécifique des protoplasmes. Pour éviter d'attribuer leur origine aux variations lentes d'une substance unique, il en fait autant d'êtres distincts, qui ont été du premier coup marqués d'une individualité propre. « Nous connaissons, dit-il, autant de protoplasmes distincts qu'il existe de Monères, et chacun de ces protoplasmes se reproduit non seulement avec tous ses caractères physiques et chimiques, mais encore avec tous ses caractères physiologiques; les individus vivants qu'il constitue naissent vivants et meurent toujours de la même façon... Chez chacun d'eux, la locomotion, la nutrition et la reproduction s'accomplissent d'une façon particulière... La vie a dans chacune de ces *espèces* une modalité propre, de même que dans chaque sorte d'atomes chimiques l'affinité présente des caractères spéciaux. Chez les atomes, ces caractères sont originels et dus aux modifications diverses d'une classe particulière de mouvements. L'histoire des monères nous montre également les protoplasmes très différents les uns des autres dès l'origine et même dans les formes les plus simples. Elle ne nous fournit aucun argument en faveur de l'hypothèse que les propriétés particulières de chacun d'eux ont été acquises... Il faut donc admettre non seulement des *individus protoplasmiques primitifs*, mais encore des *espèces protoplasmiques primitives.* » (P. 77, 78.) Comment s'accordent dans la pensée de M. Perrier ces deux assertions non moins formelles : « L'espèce ne saurait exister pour des êtres dépourvus de génération sexuée; » « et il faut admettre des espèces protoplasmiques primitives? » Nous avouons ne pouvoir le comprendre. Si M. Perrier avait accordé plus d'importance au phénomène de la conjugaison et eût été moins préoccupé de ses vues *à priori* sur l'origine de la vie, il eût pu se mettre sans peine d'accord avec lui-même en remarquant que, dans les régions inférieures de la vie, un procédé de croisement incomplet a entraîné une fixité spécifique moindre; mais il a préféré recourir à « une faculté d'évolution spéciale qui a permis aux uns — à certains protoplasmes — de produire, sous l'action *stimulante* des agents extérieurs, les êtres vivants les plus hautement organisés, tandis que d'autres n'ont guère pu s'élever au-dessus de leur condition primitive. » Cette faculté, « les premiers protoplasmes » l'avaient possédée « au moment où ils ont pris naissance ». De même, l'œuf des animaux les plus élevés possède « une faculté d'évolution dont la nature nous échappe, que

1. *Colonies animales*, p. 101 et 206.

nos sens ne nous permettent pas de définir et qui l'entraîne à travers mille transformations vers un but précis, déterminé. » (P. 103, 104.) Cette solution, dit l'auteur, *n'a rien d'absurde*. Ainsi il expliquerait en définitive la stabilité spécifique des protoplasmes et la variation des espèces ultérieures par un acte de la puissance créatrice. La métaphysique interviendrait ici de la manière la plus inattendue, et les explications scientifiques ne joueraient plus dans le système que le rôle de comparses. Dès lors, en effet, peu importe que les espèces chez les Protozoaires varient ou demeurent; la même cause explique également bien les deux effets opposés.

II

Eponges, Hydres, Méduses, Siphonophores et Coralliaires. — Heureusement, dès que M. Perrier laisse derrière lui ces questions des origines, si troublantes pour les esprits qui n'ont pas eu la force de rompre avec la métaphysique transcendante, le naturaliste se retrouve. La sociologie doit beaucoup aux analyses qu'il a faites de l'organisation des éponges et des polypes.

La monère élevée au rang de cellule (*amibe*) se reproduit de deux façons : ou bien elle donne naissance par division à des cellules semblables à la cellule mère, ou bien, après s'être enkystée, elle émet des zoospores flagellifères, qui vivent quelque temps à l'état de *monades* mobiles (infusoires ciliés ou flagellifères), puis retournent à la forme amiboïde. Les éponges sont formées par l'association de ces deux formes devenues, de successives, simultanées. Les deux éléments forment deux couches accolées qui circonscrivent une cavité; à l'extérieur les cellules amiboïdes, à l'intérieur les cellules flagellifères; çà et là, dans l'enveloppe des trous (pores-inhalants) par lesquels les cils, sans cesse en mouvement, font pénétrer l'eau de mer, chargée d'aliments microscopiques; au sommet, une ouverture plus large (oscule), qui sert à l'expulsion du liquide; le tout présentant l'aspect d'une bouteille renversée, fixée par le goulot, ouverte par le fond, et criblée de pores étroits : telle est l'éponge type, réalisée dans l'*Olynthus* de Hæckel. Elle est une colonie, mais une colonie individualisée. Les éléments qui la forment sont intimement unis en tissus, au point que les cellules amiboïdes ne se distinguent plus que par leur noyau. Selon la place qu'ils occupent et la fonction dont ils se trouvent investis en raison de cette place même, leur forme et leur

aspect différent : certains d'entre eux se spécialisent au point de devenir de véritables œufs. La cavité centrale (corbeille vibratile), les canaux, l'oscule, les masses sarcodiques, les cellules mères concourant au travail commun par des opérations variées, subordonnant leur mouvement à l'accomplissement des fonctions diverses de nutrition, de reproduction et de défense, sont donc de véritables organes. L'embryon qui s'en échappe est semblable à l'embryon des animaux supérieurs, et, quand il se développe, il traverse les mêmes phases et s'édifie sur le même plan que l'embryon des organismes les plus élevés au début de son évolution. Mais jusqu'ici nous n'avons décrit que l'éponge simple. A leur tour, les *Olynthus* s'unissent pour former des individualités nouvelles; à leur tour ils présentent tous les degrés de fusion et d'organisation que leurs éléments amiboïdes et flagellifères ont présentés antérieurement, et c'est ainsi qu'à travers mille formes plus ou moins centralisées ils sont arrivés à reproduire, mais à un degré de composition supérieur, la forme même de l'éponge simple dans la famille des Sycones. Ce serait là le dernier terme de l'évolution des éponges.

Remarquons-le dès maintenant, l'éponge type, l'Olynthus ne grossit pas indéfiniment. Pour obtenir un volume plus considérable, il faut que cette forme de vie s'associe avec des formes semblables à elle, comme la cellule a dû s'associer avec des cellules pour dépasser la taille invariable qui lui a été dévolue. Les moyens d'existence dépendent de l'organisation ; mais la complexité organique ne dépend pas du nombre des éléments, elle dépend de l'aptitude à la variation de ces éléments, c'est-à-dire de leurs facultés héréditaires. Quand donc l'organisme croît rapidement en volume, comme il ne peut croître aussi vite en complexité organique, il est au-dessous de la tâche que cette nouvelle condition lui impose, il doit périr ou coloniser. Aux divers degrés de groupements sociaux; l'association est donc nécessitée par la limitation de la taille des organismes. Les deux lois sont corrélatives [1].

« Supprimez les bras d'une hydre, faites abstraction des nématocystes, il reste un organisme qui n'est pas sans de réelles analogies avec l'*Olynthus*, forme typique des éponges. Dans les deux cas, l'organisme tout entier se trouve réduit à une sorte de sac dont les parois sont constituées par deux couches superposées de cellules, séparées par une couche moins distincte, où se développent des spicules chez les éponges, des fibres contractiles plus ou moins nettes chez les

1. *Colonies animales*, p. 708. *Sociétés animales*, p. 524. Il serait trop long de signaler toutes les coïncidences entre le travail de M. Perrier et le nôtre.

hydres. » Seulement les pores sont fermés, et l'oscule joint les fonctions d'une bouche à celles d'un anus. De plus, la fusion, la différenciation et la subordination des éléments sont ici plus avancées ; il en résulte que l'individualité est beaucoup plus nette. L'hydre marche en culbutant pour aller vers la lumière, elle chasse avec ses bras plusieurs proies à la fois, elle se coupe ou se fend pour échapper aux situations critiques auxquelles les expérimentateurs l'exposent. C'est une *personne*. Le succès du retournement de ces polypes montre bien que la différenciation de l'entoderme et de l'exoderme c'est-à-dire des couches cellulaires intérieures et extérieures, tient à la place même qu'elles occupent; la place changeant, les cellules s'adaptent à de nouvelles conditions. Aussi les individus composants jouissent-ils encore d'une vie propre. Ils peuvent se suffire à eux-mêmes quand on les sépare du tout. Ils peuvent aussi former association avec des individus provenant d'une autre hydre; des morceaux enlevés à des hydres différentes se soudent et deviennent une hydre distincte. Tous sont également capables de coloniser par bourgeonnement ou par division. Si cette indifférence des éléments à toutes les fonctions ne se retrouve plus chez les animaux plus élevés, c'est que leur position les a voués de génération en génération pendant un long temps à une fonction unique, fixée par l'hérédité comme la position même.

Maintenant, quand l'hydre se multiplie en se ramifiant, il suffit, pour qu'elle réalise la société à deux degrés déjà observée chez l'éponge, que ses divers individus composants adoptent des fonctions distinctes. Ils le feront selon le même principe, en raison de la place qu'ils occuperont dans la colonie. Ce passage à la vie sociale, l'hydre ne fait que l'ébaucher dans des cas exceptionnels; il est devenu normal et a produit des formes achevées chez un grand nombre de polypes.

1° Sars a montré que les Méduses (Polypes hydraires) ne sont que des hydres modifiées. Reprenant cette idée, M. Perrier interprète à la lumière des principes sociologiques (division du travail et délégation des fonctions) les formes multiples revêtues par les polypes hydraires, des plus simples aux plus complexes. Il établit que les bourgeons de l'hydre doivent, dès que les cellules composantes ont toutes le même pouvoir reproducteur, naître indifféremment sur toutes les parties de son corps; que, si ces bourgons apparaissent sur les tentacules, ils se détacheront plus facilement; qu'en réalité c'est ce qui a lieu chez un grand nombre de polypes hydraires; que dès lors des moyens d'existence ont dû être assurés à ces bourgeons mobiles, et que par suite ceux-ci, graduellement pourvus d'organes locomoteurs

et d'appareils de nutrition et de reproduction, sont passés peu à peu du rang d'organes au rang d'individus sexués. « Dans l'étendue d'un seul genre, tous les passages du simple sac reproducteur à la méduse complète peuvent se rencontrer. » — « Louis Agassiz a cru voir que suivant la saison les Méduses produites par la *Coryne mirabilis* peuvent devenir libres ou pondre sans se détacher de la colonie. » Mais cette première délégation du travail en entraîne une autre. Dans un cormus d'hydres, l'individu qui accomplira le mieux ce travail de prolifération de bourgeons sexués cessera bientôt d'être propre au travail de préhension et de nutrition; il y aura donc dans la colonie, à côté des individus nourriciers (gastrozoïdes), des individus reproducteurs non sexués (gonozoïdes), chargés spécialement de la production de fleurs voyageuses (p. 273). D'autres individus se rapprochent encore plus du rôle d'organes et deviendront par avortement soit des tentacules coloniaux (dactylozoïdes), soit des épines cornées. Les excitations des objets extérieurs, la situation du polype dans le cormus, le balancement des forces organiques disponibles, bref l'action du milieu interne et externe sous l'aiguillon de la concurrence vitale, expliquent, aux yeux de M. Perrier, très suffisamment toutes ces transformations. La phase de strobilation n'est que le retour de la méduse au mode de propagation agame, dont les avantages si considérables pour la multiplication de l'espèce ont dû être recueillis par la sélection aussitôt que les circonstances l'ont ramenée chez quelques individus déjà pourvus de glandes génitales.

Mais la part que prend dans la genèse de ces différentes formes la génération asexuée doit, d'après le principe posé, entretenir l'aptitude à la variation : et, en effet, les types spécifiques témoignent chez les polypes hydraires d'une flexibilité inconnue dans les régions supérieures de l'animalité, flexibilité qui a rendu l'étude de ces animaux extrêmement difficile. M. Perrier a essayé de rendre compte par la même méthode de cette prodigieuse multiplicité de formes; il y a souvent réussi; il n'a pu le faire qu'en s'enfonçant dans des détails délicats, où il ne nous appartient pas de le suivre.

2° Jusqu'ici, le processus d'individuation n'a porté que sur chaque tige du cormus; que la larve ciliée d'où il dérive, au lieu de se fixer, reste flottante, la nécessité de correspondre à des circonstances plus variées déterminera dans les différentes tiges une convergence physiologique, puis psychologique, qui les ramènera au rôle d'organes, tandis que l'individu total ainsi formé jouira d'une personnalité nettement définie. Tel est le principe du siphonophore. Il ne fut à l'origine que ce que sont encore quelques types inférieurs du groupe (Rhizophyse), c'est-à-dire une série de polypes naissant isolé-

ment sur un stolon suspendu à la surface de l'eau par une vésicule remplie d'air. « Que les polypes situés à l'une des extrémités de la tige se développent en Méduses locomotrices, en même temps que la vésicule aérienne disparaît, que les polypes situés plus bas produisent chacun, tout en se modifiant eux-mêmes plus ou moins, une ou plusieurs Méduses sexuées, nous passons aussitôt de la forme rhizophyse à la forme diphye on galéolaire. Puis une division du travail se fait dans chaque groupe; l'une des méduses devient exclusivement locomotrice; les méduses sexuées se développent alors plus ou moins : nous arrivons au *Fraya*. Dans tous ces types, la personnalité de la colonie est fort peu développée. Chaque groupe s'est constitué en un village à peu près indépendant de ses voisins; de telles colonies sont de simples *confédérations*. Les Agalmes et les types voisins, tels que les Apolémies et les Stéphanomies, s'élèvent déjà plus haut sur l'échelle des individualités. Chaque groupe ne peut plus se suffire à lui-même; la faculté de locomotion se centralise d'une façon complète. Les méduses sexuées arrivées à maturité peuvent bien parfois se détacher; mais elles n'aident en rien au transport de la colonie, et ce sont les cloches natatoires... qui accomplissent seules cette fonction. Il en résulte nécessairement une dépendance plus grande de tous les individus; des liens plus intimes s'établissent entre eux; les impressions produites sur une partie quelconque de l'ensemble, au lieu de s'étendre sur un support fixe, doivent nécessairement être transmises aux cloches locomotrices; les mouvements de celles-ci se coordonnent..... Il naît donc une sorte de *conscience coloniale;* par cela même, la colonie tend à constituer une unité nouvelle; elle tend à former ce que nous nommons un *individu*. Cette individualité s'accuse davantage chez les Physophores, où le tronc commun se raccourcit, où tous les individus (préhenseurs, nourriciers, hépatiques, sexués) se rassemblent de manière à former une sorte de bouquet qui s'épanouit au-dessous des cloches natatoires; elle est encore peut-être plus développée chez les Physales. » (P. 262.) Les Porpites et les Vellèles viennent couronner ce processus. Et qu'on ne croie pas que cette longue série de modifications soit l'effet d'une liaison théorique arbitrairement établie entre des phénomènes disparates; l'embryon des siphonophores la reproduit, en l'abrégeant, dans ses phases essentielles.

Ces individus ramenés par le consensus physiologique au rang d'organes sont tous des hydres diversement modifiées. Nous sommes en présence d'ensembles composés d'individus déjà composés eux-mêmes; et l'élément, au lieu d'être mono-cellulaire comme chez

l'éponge et l'hydre, est lui-même une pluralité ordonnée de cellules conspirantes.

C'est donc dans le pouvoir de multiplication dont l'hydre se montre douée à un si haut point et dans la faculté qu'a chaque groupe de cellules de reproduire l'évolution de l'hydre entière qu'il faut chercher l'origine de toute cette série de phénomènes aboutissant à la formation d'individus du troisième degré. L'hérédité s'explique sans peine là où la reproduction n'est qu'une suite de la nutrition. Petits et parents ne sont que la prolongation du même tissu, dont les cellules ont nécessairement les mêmes habitudes vitales, et tendent à reproduire non seulement l'individu simple auquel ils appartiennent, mais de proche en proche toute la colonie. Mais d'où vient la tendance de certaines hydres à se garnir d'individus multiples, dont les cavités communiquent avec celles de la mère et qui travaillent pour la communauté? M. Perrier l'attribue simplement à un surcroît de nourriture. L'abondance des aliments rend à la fois la production des bourgeons plus considérable et leur réparation moins utile : c'est ainsi que la population de la colonie s'accroît (p. 189). Nous avions signalé cette hypothèse (p. 234). Les expériences de Trembley, qui a vu une hydre bien nourrie porter dix-neuf petits développés, semblent une confirmation décisive de la théorie. Cependant quelques faits la combattent encore. Ainsi nous voyons M. Giard attribuer chez les Synascidies l'accroissement de la gemmiparité à l'insuffisance de la nutrition[1] : « Quand la nutrition d'un cormus est insuffisante, le bourgeonnement est activé, comme si la nature s'empressait, en multipliant le nombre des bouches, de subvenir aux besoins de la masse. » Où est la vérité? D'autre part, Spencer, tout en reconnaissant que l'agamogenèse, c'est-à-dire le bourgeonnement, est favorisé par la nutrition, remarque[2] que « les nouveaux individus ne se forment pas tant que les précédents grandissent rapidement, » en sorte que le nombre des bourgeons serait en raison inverse de leur vitalité et, dans de certaines limites, de la vitalité de la souche. Il attribue de même la gamogenèse ou naissance des organes reproducteurs à un équilibre qui s'établirait entre la nutrition et la dépense; la plante et l'animal deviendraient féconds au moment où ils sont sur la limite de l'épuisement. Et en effet c'est au printemps, après une période de jeûne et de souffrance, que les végétaux et les animaux manifestent la fonction reproductrice. « Il y a avantage pour l'espèce à émettre des rejetons migrateurs aux points où la nutrition faiblit » (vol. II, § 275). M. Perrier lui-même reconnaît que

1. *Recherches sur les synascidies*, p. 82.
2. *Biologie*, vol. I, § 78.

les Méduses se séparent de la colonie quand les ressources manquent et que la vitalité générale diminue. Mais le même état, voisin du dénuement, ne leur donne-t-il pas naissance pour la même raison, comme on voit les arbres épuisés produire beaucoup de fruit? [1] La question demande à être examinée de plus près, et M. Perrier rendra service à la science en exécutant les épreuves de vérification qu'il indique. Il n'est pas un littérateur; il a en main tout ce qu'il faut pour résoudre les problèmes; on éprouve quelque regret à l'entendre avouer en plusieurs endroits qu'il n'a fait que concevoir telle ou telle expérience, peut-être décisive.

3° Restent les Coralliaires.

Ils sont bien connus; mais l'étude qu'en fait M. Perrier est renouvelée par un ingénieux développement des vues de Moseley sur leurs rapports avec les polypes hydraires. « Les Millépores, les Stylaster, les Distichopores et les nombreux Zoophytes voisins récemment découverts par M. Moseley nous montrent le chemin qu'ont suivi les Hydraires pour se transformer en Coralliaires et nous conduisent pas à pas, sans sauter une seule étape, des premiers aux seconds. » Les dépôts calcaires qui semblent caractériser ceux-ci ne sont pas même une différence capitale, car on les trouve déjà dans une hydre d'eau douce, le *Cordylophora lacustris*.

De ce point de vue, la formation des Coralliaires a consisté essentiellement en ce que les dactylozoïdes de certains hydraires, auparavant disséminés sans ordre et sans nombre fixe non loin du gastrozoïde, sont venus se ranger de plus près autour de lui et ont dû par cela même adopter des positions régulières en même temps que leur nombre devenait invariable. Ainsi est né le calice immuable des coralliaires. Il ne faut donc pas s'étonner si la comparaison d'un de leurs individus pris dans son ensemble avec une hydre n'est plus possible; « la cavités du sac stomacal, les cavités des tentacules et des loges sont les cavités digestives d'autant de polypes hydraires. » Quant à la cavité centrale, elle n'est un individu à aucun degré, selon M. Perrier. Que faut-il penser à ce point de vue du polypier tout entier, du système vasculaire surtout, de cet appareil circulatoire si complexe qui fait le lien physiologique de tous les individus partiels? M. Perrier ne le dit pas. Il allègue notre ignorance touchant la véritable nature de l'axe des Pennatules (Alcyonnaires); mais l'axe des

1. Duclaux, *Ferments et maladies* (Masson, 1882) montre que divers organismes microscopiques, les mucors, les ferments du lait et les microbes du sang de rate donnent des spores quand les conditions d'existence deviennent difficiles pour eux; pp. 57, 80 et 130. Les pisciculteurs font *peiner*, dit-on, dans des bacs étroits les poissons dont ils veulent obtenir une abondante progéniture.

coraux est bien connu : nous aurions souhaité d'apprendre quelle est le sens morphologique de ses parties molles, où réside la vie sociale. En général, il semble que dans toute colonie les parties communes, dès qu'elles deviennent le siège d'une circulation, ont un rôle considérable. C'est par là que les Coralliaires rachètent leur évidente infériorité par rapport aux Médusaires, au point de vue du consensus psychologique. Quand ils deviennent mobiles, ce réseau vasculaire permet aux individus composants de se grouper assez intimement pour former un nouvel individu. Chez plusieurs Madréporaires, comme chez les Alcyonnaires mobiles, la colonie, capable de locomotion, renonce à la disposition rameuse et revêt une forme personnelle analogue à celle d'un ver allongé ou d'un bonnet conique; chez les *Fongies*, la colonie a la même forme que l'individu simple. M. Perrier, dont l'idée dominante est de rechercher l'individualité dans la vie collective, n'aurait-il pas dû insister un peu plus sur ces formes qu'il nous signale lui-même et sur la fonction centralisante qui les a rendues possibles?

Ces réserves ou plutôt ces questions, que nous soumettons à l'éminent naturaliste, ne diminuent en rien la valeur des résultats qu'il nous présente. C'est une belle application de la méthode sociologique que cette réduction de trois types si dissemblables avec leurs innombrables variétés — les Polypes hydraires, les Siphonophores et les Coralliaires — à un type élémentaire déjà composé, l'hydre, d'après des lois applicables à toute l'échelle zoologique.

III

Bryozoaires, *Tuniciers*, *Arthropodes*, *Annélides*, *Echinodermes*, *Mollusques et Vertébrés.* — Jusqu'ici, sauf les Méduses et les Physophores, aucun agrégat n'a pu atteindre un haut degré d'individualité. C'est que, pour les animaux rayonnés comme pour les autres, la fixation au sol ou la reptation difficile est un obstacle absolu à l'individuation. Voilà pourquoi les éléments qui les constituent sont restés la plupart du temps à l'état de colonies. Le même processus va se poursuivre dans les animaux supérieurs. Tous sont les produits d'une répétition et d'une fusion d'éléments plus ou moins hautement organisés eux-mêmes; cela est vrai des Arthropodes, des Mollusques et aussi des Vertébrés : M. Perrier a su le démontrer, nous allons dire comment. Mais auparavant traçons d'après lui, du

point de vue sociologique, la physionomie de deux classes dont l'origine demeure problématique, et qui, pour la même raison que les coralliaires, ont eu une carrière très bornée dans la voie de l'individualisation. Nous voulons parler des Bryozoaires et des Tuniciers.

Les Bryozoaires fixes ne présentent rien moins que quatre classes d'individus composants : les aviculaires, singuliers appendices toujours en mouvement qui dépendent de la colonie; les vibraculaires, qui sont, comme les précédents, des individus modifiés pour un usage spécial, et les deux animaux les plus apparents, le Bryozoaire nourricier avec sa loge, qui n'est autre qu'un individu reproducteur. M. Joliet a établi que ces associations ne sont pas, comme on l'avait cru, unifiées par un système nerveux; les individus ne sont émus simultanément que par les chocs qui ébranlent toute la colonie; on peut même en extraire l'un d'eux sans que les voisins s'en aperçoivent, pourvu qu'on s'y prenne avec précaution. Certains Bryozoaires d'eau douce sont capables de locomotion : ce sont les Cristatelles, sorte de semelle renflée dont le dos est garni de plumules et qui rampe sur les plantes aquatiques. La cristatelle est douée d'une individualité plus marquée que celle des Pédicellines et des Flustres. Sa forme est celle d'une limace aplatie; la coordination de mouvements nécessaire à sa reptation implique un lien physiologique entre ses diverses parties. Quelque chose comme une conscience sociale se dessine ici, obscure comme le mouvement est lent. Les Cristatelles correspondent aux Alcyonnaires nageurs et dans une série différente sont situées à peu près au même niveau.

On a cru voir dans les Ascidies les ancêtres des Vertébrés. M. Perrier voit en elles, au contraire, après Dohrn, les descendants dégénérés d'un vertébré rudimentaire, dont des conditions défavorables d'existence (parmi lesquelles la fixation) auraient précipité la décadence au moment où il venait à peine de se dégager de la souche des vers. Le « vénérable » Amphioxus, qui vit enfoncé dans le sable, présenterait un cas semblable de régression. Il est vrai qu'il y a des Tuniciers nageurs; mais ils sont mal armés pour la concurrence vitale et, loin de pouvoir atteindre un haut degré d'organisation, ils ont dû la plupart recourir à la transparence pour échapper à leurs ennemis. Les Salpes agrégées forment une chaîne où tous les individus jouent un rôle semblable et que le polymorphisme n'a pas atteinte. Seul le Pyrosome s'élève un peu plus haut. La phosphorence des individus qui le composent dépend de la volonté générale, et leurs mouvements sont également coordonnés. Quant aux ascidies fixes, elles ont pu

former [1] non seulement des arborisations, mais des cormus réguliers, dont l'organe central, le cloaque, est pourvu d'un appareil de sensation et d'action collectives; cependant la plasticité fait défaut à ces organismes déjà trop spécialisés; leur individualié déjà tranchée se maintient contre la tendance au polymorphisme qui sollicite toute société et s'oppose, de concert avec la fixation du cœnobium, à la formation d'une individualité supérieure.

Revenons maintenant à la grande voie qui de la monère conduit à l'homme par une série de groupements ou d'associations de plus en plus complexes. Nous touchons ici à la partie la plus originale et la plus attachante du travail.

La colonie linéaire est le type d'association auquel appartenait l'avenir, nous l'avions établi [2]. M. Perrier le confirme abondamment.

Pour expliquer la substitution de la symétrie bilatérale à la symédisposition rayonnée, il suppose que les embryons nageurs ont été par une simple augmentation de poids entraînés sur le sol. Leur corps mou s'est dans cette position aplati nécessairement. Leur orifice buccal a dû se tourner vers la direction où les aliments se présentaient, c'est-à-dire également vers le sol. C'est de ce côté que la marche a eu lieu; la bouche a entraîné après elle toute la colonie à la recherche de la nourriture, à la poursuite de la proie. Une face dorsale et ventrale, une moitié droite et une moitié gauche, un côté antérieur et postérieur, ont été ainsi déterminés. Rien de pareil n'existe chez les rayonnés. « Une éponge, une hydre, une anémone de mer, une ascidie même n'ont à proprement parler ni dos ni ventre, ni droite ni gauche. » Les naturalistes ne réussiront jamais à se mettre d'accord sur ces questions, mal à propos posées au sujet de l'ascidie.

Mais les tissus des différents anneaux n'ont pu rester en contact sans tendre à se souder plus intimement et à se fondre les uns dans les autres. Une loi générale le voulait ainsi. Les expériences faites sur les hydres permettent de la dégager : « Lorsque deux tissus vivants *de même nature* (deux parties d'entoderme ou d'ectoderme) arrivent à se rencontrer et à se presser l'un contre l'autre, ils se soudent. » C'est un souvenir de la parenté des protoplasmes. Ainsi se formeront des groupes d'anneaux plus compréhensifs. Puis, cette concentration une fois opérée, la division du travail rendra les nou-

1. Nous avons montré, d'après M. Giard, que ce progrès s'opère sous la pression de deux circonstances sélectives : l'agitation des végétaux auxquels elles sont fixés et la nécessité de se garantir des parasites par l'occlusion de l'orifice cloacal (p. 252).

2. *Sociétés animales*, p. 259.

veaux groupes de plus en plus différents et de plus en plus solidaires. — Entrons dans les détails de ce processus, qui est l'histoire même du type auquel nous nous rattachons.

Cette lignée privilégiée commence aux infusoires. Quelques-uns d'entre eux chez lesquels le microscope ne peut découvrir aucun élément distinct paraissent cependant à l'auteur beaucoup trop différenciés pour qu'on ne voie pas en eux le résultat d'une association entre des cellules polymorphes ultérieurement fusionnées. Des instruments variés de locomotion et d'attaque, un tube digestif ou du moins des portions de tube digestif, une vésicule contractile, des traces d'un appareil vasculaire, des organes sexuels, tels sont les caractères qui rendent à ses yeux de plus en plus douteuse l'assimilation qu'on a faite des infusoires ciliés à de simples cellules. Les Orthonectida récemment découverts par M. Giard, les Rotifères, les Gastérotriches, viendraient ensuite à des degrés divers d''organisation ; ils seraient assimilables à un anneau unique d'annélide. Jusqu'ici, la direction est à peine marquée; aucune tige ne s'élève au dessus des pousses multiples qui commencent à poindre comme à la surface d'un jeune semis. Mais à ce moment la possession ou le manque de cils locomoteurs aurait déterminé la bifurcation de l'arbre phylogénétique en deux grands rameaux.

Les animaux en possession de cet avantage sont devenus des Annélides ou des Vers. Ceux qui en étaient dépourvus, obligés de se protéger d'une autre manière, se sont revêtus d'une enveloppe chitineuse et ont abouti aux Arthropodes. Les deux séries sont parallèles.

Commençons par la seconde. Les Péripates et les Myriapodes représentent à peu de chose près le type colonial primitif. Le corps des premiers est divisé en anneaux bien apparents, munis chacun de mamelons coniques analogues aux pieds membraneux des chenilles et de deux trachées rudimentaires. L'anneau céphalique est à peine différencié des autres. L'indépendance morphologique et physiologique des anneaux est telle que le tube digestif lui-même présente des étranglements où la trace de la séparation primitive est évidente. Ces étranglements ont disparu chez les myriapodes, mais pour tout le reste ils diffèrent peu des Péripates. Les uns et les autres, sauf quelques exceptions, quittent l'œuf avec un petit nombre d'anneaux qui se multiplient par bourgeonnement dans les premiers temps de la vie; tous sont identiques. Seulement la nature des enveloppes, imposant aux anneaux des myriapodes un caractère défini, a nécessité dans le passage de l'un à l'autre la formation de canaux vasculaires d'où le liquide s'échappe quand on coupe l'animal, et, les tissus ne pouvant pas se réformer immédiatement, cette opération entraîne la

mort. Chez les Insectes les anneaux se groupent et se centralisent. De même chez les Crustacés et les Limules, mais chez tous on arrive à discerner comment les organes dérivent de la transformation tantôt de l'un, tantôt de l'autre des individus qui composent la colonie, et l'embryologie montre tous ces animaux réduits quand ils naissent soit à l'individu céphalique, comme chez les Crustacés, soit à une série de segments semblables, comme chez les Araignées. L'évolution de l'individu, plus abrégée chez celle-ci, rappelle seulement le progrès de la centralisation organique; chez les autres, où les phases antérieures sont mieux conservées, elle reproduit de plus la multiplication agame des segments similaires. C'est elle qu'il faut consulter pour retrouver ce processus chez les articulés déformés par la vie parasitaire comme les Cirripèdes.

Les Turbellariés inférieurs nous montrent l'annélide en voie de formation. Par exemple, qu'est-ce que le *Microstomum lineare*, si ce n'est une colonie de seize individus dérivant par voie de segmentation d'un individu unique auquel ils deviennent identiques aussitôt qu'ils se détachent pour bourgeonner à leur tour? Les Rhabdocœles présentent à un degré d'organisation supérieur le genre *Catenula*, qui reproduit le même type social, analogue dans la série des organismes errants un strobile des médusaires. « Les annélides, disait Huxley en 1874, sont des turbellariés rendus polymères par la segmentation du mésoplaste. » M. Perrier développe admirablement ce thème. Les Trématodes vivant en colonie ne sont que la répétition presque indéfinie du Trématode individuel qui garde tout ce qui lui est nécessaire pour vivre indépendant quand il est expulsé sous forme de proglottis. Une telle indépendance physiologique des parties rend l'individualité du tout extrêmement faible. L'auteur lui applique le nom de *colonie* et lui refuse celui d'*individu*. Nous examinerons plus tard si la distinction a toute l'importance qu'il lui prête. Les vers aquatiques, les *Dero*, les *Naïs*, les *Chœtogaster*, les *Tubifex* sont doués à différents degrés de la faculté de pousser leur accroissement individuel si loin qu'une partie des anneaux se détache pour vivre à part; ils nous conduisent par les petits vers blancs des jardins, les *Enchytræus*, aux *Lombrics* proprement dits, qui sont donc aussi des sociétés capables du même accroissement quand on les diminue, mais bien plus individualisées. Quelques-uns atteignent la taille d'un mètre dans certaines parties du monde, et tous présentent, grâce à une division du travail supérieure, une intelligence incontestable, dont Darwin vient d'étudier les curieuses manifestations. La fameuse opération qui consisterait à doubler le ver terrestre en le coupant

n'est, de l'avis de M. Perrier (qui ne dit pas cependant s'il a fait l'expérience), une simple légende (p. 732).

Les Annélides marines présentent les mêmes phénomènes que les vers aquatiques, mais avec des particularités de mœurs fort intéressantes que nous ne pouvons, faute de place, exposer ici. Chez l'Autolyte, deux individus vivent quelque temps bout à bout : l'un équivaut au polype agame des Hydraires, l'autre au polype sexué ; celui-ci finit par conquérir une liberté de mouvement dont il se montre depuis longtemps impatient et voyage comme la méduse. Ou encore on peut dire qu'il y a chez ces Annélides deux animaux accolés qui sont l'un à l'autre ce que le papillon, individu sexué, est à la chenille individu nourricier, avec cette différence que la chenille des lépidoptères a perdu la faculté de s'accroître par bourgeonnement et d'engendrer son papillon. A travers des gradations assez bien ménagées, on arrive par les Syllis, les Myrianides et les Filigranes à un état nouveau où les deux animaux sont pour ainsi dire rentrés l'un dans l'autre et sont devenus un seul animal, chez lequel les deux groupes de fonctions, jadis séparés, entrent en jeu successivement. Ainsi le citoyen moderne accomplit à des phases successives de sa vie des fonctions militaires et civiles qui étaient dévolues autrefois à des individus distincts. La complication de ces organismes résulte, selon M. Perrier, « d'une accélération des phénomènes de reproduction agame ; à mesure que les diverses parties de la colonie deviennent plus étroitement solidaires, le développement de l'annélide tout entière s'accélère de plus en plus. » Il part de là pour décrire, interpréter suivant la théorie sociologique, et rattacher aux conditions du milieu, tous les détails morphologiques des annélides. Tous ces chapitres, où éclate la compétence spéciale du savant naturaliste, résistent à l'analyse par leur mérite même et la densité de leur contenu. Nous devons faire appel à toute notre raison pour ne pas reproduire ici dans ses détails l'histoire de cette singulière lutte entre la tête et la queue qui se fait chez l'annélide tubicole, l'une des extrémités prétendant à usurper les fonctions de l'autre. Et en effet, quand la tête, au lieu de comprendre, comme chez les arthropodes, un groupe d'anneaux hautement différenciés, ne consiste qu'en un seul anneau où s'ouvre le tube digestif, ses droits à la prééminence sont des plus faibles, et, si l'annélide quitte son tube pour une promenade, il devra arriver que la queue n'étant pas embarrassée d'appendices respiratoires ou autres, et possédant des yeux, prenne la tête du convoi. Les ganglions cérébroïdes, par suite, ne sont pas toujours très développés chez les annélides, et on en voit chez qui, en l'absence de l'anneau céphalique, les mouvements restent longtemps coordonnés (Euni-

ces, 1 m. 50 de long). Bref, les anneaux sont encore trop individualisés dans cet ordre — tous ont des yeux et des oreilles chez plusieurs espèces — pour que l'individu total se subordonne les diverses parties d'une manière décisive.

Les Echinodermes et les Mollusques apparaissent à M. Perrier comme deux rameaux extrêmement divergents de la branche des annélides. Ce sont aussi des animaux composés.

Les bras des Astéries, en nombre variable, ont gardé le pouvoir de se multiplier par bourgeonnement. Un bras reproduit l'astérie tout entière. Les Oursins appartiennent au même type ; seulement les rayons ont perdu cette faculté de reproduction agame, et leur nombre est devenu fixe. Les Holothuries ont également des parties homologues à celles des astéries ; mais la mollesse de leurs téguments et leur séjour sur le sol leur ont conservé la symétrie bilatérale et la forme de vers : certains vers, les Siponcles et les Bonellies leur ressemblent tellement que M. de Quatrefages leur a donné le nom de Géphyriens, parce qu'ils offrent un passage (un pont) entre le type annélidien et le type échinoderme. Poussant plus loin cette réduction, M. Perrier montre, dans les Crinoïdes les plus anciens, les échinodermes réduits d'abord à la partie centrale, sur laquelle bourgeonne ultérieurement la couronne des rayons. Cette couronne est à l'origine un groupe d'individus sexués qui se détache ; la comatule voyage comme la méduse ; la partie centrale pédonculée reste fixe : c'est l'individu nourricier, chargé à l'origine de digérer pour la colonie ; il contient toujours les organes de la digestion. Par un rapprochement accompagné d'échange, les deux groupes de fonctions et les deux individus se sont fusionnés, ainsi que nous venons de voir la chose se passer chez l'Autolyte. La couronne, la fleur voyageuse prête au disque central ses organes de locomotion ; celui-ci étend sa cavité digestive jusque dans les bras et leur communique son pouvoir de multiplication agame : voici l'astérie. Les bras se fondent de plus en plus étroitement avec le disque, ils sont réduits de plus en plus à l'état d'organes locomoteurs et la division du travail avec le polymorphisme qu'elle entraîne, jointe à l'abréviation des phases embryonnaires, interdit tout autre mode de reproduction que la reproduction sexuée : voici l'oursin. L'embryologie confirme ces vues. « L'échinoderme se forme en deux temps : la partie centrale d'abord, les rayons ensuite. La partie centrale n'est que le produit d'une métamorphose de la larve ; elle a droit, comme elle, à la qualification d'individu. Les rayons se forment par bourgeonnement sur cette dernière : ce sont eux-mêmes de véritables individus. On ne peut donc échapper à cette conclusion que l'échinoderme est formé

d'un individu central et d'un nombre au moins égal à cinq d'individus rayonnants. » (P. 623.) La larve d'ailleurs porte plusieurs ceintures de cils vibratiles; c'est une larve à anneaux ciliés, une larve d'annélide [1], qui se fixe chez les Crinoïdes et reste libre chez les Echinides et les Astéries. Huxley affirme nettement que les échinodermes sont des vers modifiés; c'est une opinion qu'il a émise, dit-il, il y a vingt-huit ans; mais il n'a pas cherché à déterminer la valeur morphologique de leurs parties au point de vue de l'individualité.

La dérivation des mollusques à partir des vers est également pressentie depuis quelques années d'après les indications de l'embryologie [2]. Ce qui appartient en propre à M. Perrier, c'est de considérer leur corps, chez les hélix par exemple, comme celui d'une annélide enroulée, dont l'extrémité postérieure serait, non le bord actuellement postérieur du pied, mais le sommet de la spirale. Ils marcheraient sur une bouche munie de bourrelets considérablement amplifiés. Tous, les acéphales mis à part, seraient donc des céphalopodes. Tous auraient eu à l'origine des coquilles dont les embryons portent la trace. Leurs ganglions nerveux se ramènent, non sans effort, à cause de la longue adaptation, à une chaîne ventrale réduite à trois segments. Les acéphales seraient des gastéropodes dégénérés, et leur apparition postérieure à celle des Ptéropodes et des Gastéropodes, plus parfaits qu'eux, dans les couches géologiques, au lieu de s'élever contre la théorie de l'évolution, lui apporterait, si les mollusques dérivent des annélides [3], un nouvel appui. La larve de tous les mollusques ressemble à une trochosphère (larve à ceinture ciliée) d'annélide. La double expansion membraneuse frangée de cils vibratiles qu'on appelle le voile apparaît de bonne heure, comme chez la larve des serpules : elle rappelle les ailes du Ptéropode, forme ancestrale la plus ancienne du genre. Le pied apparaît aussitôt á la base du velum; sa nature céphalique ne peut être contestée. Ce n'est que plus tard qu'il prend, sous l'influence de l'exercice, une expansion extraordinaire, et semble par une fusion graduelle, poussée à l'extrême chez les acéphales, absorber le reste du corps [4]. Enfermé dans un tube clos de toutes parts, sauf à une extrémité antérieure, le corps a perdu toute trace de segmentation, et c'est autour de la

1. Voir dans Huxley, *Anatomie comparée des invertébrés*, p. 261, la discussion de ces vues sur les rapports des échinodermes avec les vers.

2. Huxley, *Anatomie comparée*, p. 196, et note de M. Giard, p. 201.

3. Des annélides céphalobranches tubicoles, capables de mouvement, seraient leurs ancêtres.

4. M. Perrier tire le même parti de la parenté de la larve des brachiopodes avec la larve des annélides; seulement au lieu de les rattacher aux mollusques, il les rattache directement aux vers.

bouche que tous les organes de la vie de relation se sont reportés peu à peu. Un crustacé, pour avoir élu domicile dans les coquilles d'un mollusque, s'est modifié de la même manière ; le corps du Bernard l'Ermite est devenu un cylindre mou, asymétrique, dépourvu d'anneaux. Le long temps depuis lequel cette adaptation agit sur les mollusques a effacé toute trace de la segmentation, et l'accélération embryogénique a fait le reste.

Nous arrivons enfin aux vertébrés. « Si étrange que soit au premier abord cette affirmation, l'histoire de l'embranchement du règne animal dont nous faisons partie n'est que la continuation de celle des vers annelés. Comme les vers annelés, comme les animaux articulés, les vertébrés, malgré l'unité apparente de leur organisme, sont formés de segments, d'individus placés bout à bout et qui sont arrivés à se fusionner. »

Il y a longtemps que les biologistes ont décomposé le squelette des vertébrés en segments ; on peut confirmer cette vue en signalant les traces de segmentation visible dans l'économie du système nerveux, dont les principaux faisceaux se distribuent en séries symétriques de chaque côté de la moelle et qui président, comme le montrent les mouvements réflexes, à l'innervation de régions musculaires distinctes. Mais, en supposant même que l'on fasse dériver la tête et les membres des vertèbres modifiées, comme l'ont voulu certains naturalistes, encore ne pourra-t-on s'empêcher de reconnaître l'unité apparente de l'individu chez lequel la fusion harmonieuse de toutes les parties internes et externes, l'indépendance des organes essentiels uniques ou doubles par rapport aux segments vertébraux, non moins que la solidarité physiologique et psychologique de toutes les régions du corps semblent exclure toute multiplicité autre que celle des éléments histologiques.

Il faut donc trouver un argument nouveau, plus topique que ceux précédemment cités. Une foule d'analogies prêtent à la thèse un aspect séduisant, car « ne serait-il pas étonnant que, après avoir composé l'éponge d'*Olynthus*, la méduse et le coralliaire de polypes hydraires, le siphonophore d'hydres et de méduses, l'annélide et l'insecte de trochosphères ou de nauplius soudés bout à bout, qu'après avoir tiré de cette souche le mollusque et l'arachnide, la nature ait constitué le vertébré d'une seule pièce, par une simple association de cellules accumulées en nombre infini et prodigieusement variées ? » Mais les analogies ne suffisent pas.

Or on conçoit que si les organes servant à la nutrition et à la circulation doivent être et sont en effet unifiés de bonne heure dans la série des individualités, il n'en est pas de même des organes de

sécrétion, qu'aucune nécessité n'oblige à se fusionner, en supposant qu'ils aient été primitivement distincts. « Dans une ville qui se fonde et se développe, c'est à la construction des égouts que l'on songe en dernier lieu, et c'est seulement quand la civilisation est avancée qu'on arrive à les réunir en un réseau unique qui devient ainsi un véritable organe social. » (P. 669.)

C'est précisément ce qui est arrivé chez tous les animaux. « Les vers et les animaux analogues présentent cette étrange particularité que la cavité viscérale de leur corps communique avec l'extérieur par autant de paires d'orifices que le corps possède d'anneaux. » Ces orifices sont des appareils de sécrétion ; on les a appelés *organes segmentaires* par excellence. Ils sont unis la plupart du temps aux organes reproducteurs ; mais ils peuvent aussi s'en séparer, sans cesser d'en être voisins. « Ces organes ne se rencontrent pas seulement chez les vers annelés proprement dits, c'est-à-dire les Annélides, les Lombriciens et les Sangsues ; on les retrouve, avec une remarquable persistance de forme et de fonction dans tous les types dont les affinités avec les vers ne sont pas douteuses, depuis les Rotifères et les Gastérotriches jusqu'aux Bryozoaires, aux Brachiopodes et aux Mollusques. »

Ils se retrouvent également chez les vertébrés inférieurs [1]. Chez les jeunes requins et les poissons voisins, chaque segment vertébral possède son rein particulier exactement construit comme celui de l'annélide. La seule différence est que chez les requins un canal commun recueille sur son trajet les produits sécrétés par les différents reins segmentaires ; mais la même différence existe entre les appareils respiratoires d'insectes d'ailleurs fort voisins ; ce léger progrès de concentration ne change rien aux traits essentiels de la structure observée. Les poissons cyclostomes (Myxines et Lamproies) ont un appareil uro-génital semblable à celui des plagiostomes ; les batraciens de même, bien qu'avec une complication un peu plus grande. Mais voici qui est décisif. Dans l'embryon des reptiles, des oiseaux et des mammifères, le rein est remplacé par un organe voluminens, le corps de Wolf, qui occupe des deux côtés toute la longueur de la cavité viscérale. Il est résorbé plus tard *au profit des organes génitaux*. Mais son existence dans les premières phases de la vie embryonnaire témoigne hautement de la parenté qui unit les vertébrés supérieurs aux poissons plagiostomes, et ceux-ci aux annélides. « C'est un véritable certificat d'origine. » De plus, l'embryon

1. Semper, *Die Stammesverwandschaft der Wirbelthiere und Wirbellosen*, travaux de l'Institut zoologique de Wurzbourg, t. II, 1875 et 1876-1877.

humain lui-même se forme comme une colonie linéaire, les anneaux s'ajoutant les uns aux autres d'avant en arrière. C'est une segmentation, mais extrêmement accélérée par les effets de la transmission héréditaire. Des cloisons s'opposent chez le crustacé à la mise en commun des organes segmentaires; chez l'annélide, le contact est libre : il aboutit à un fusionnement nécessaire. De l'annélide à parois communicantes est sorti par gradations le vertébré. Seulement, dans cette évolution, l'animal s'est retourné entièrement, parce que l'accroissement extrêmement rapide du système nerveux dans la vie embryonnaire a contraint la bouche à changer de situation. Il en est résulté qu'à partir de ce moment nous avons eu la chaîne des centres nerveux derrière le dos, alors que les insectes la portent devant eux, et tout l'être en a reçu une orientation différente.

« Ainsi, non seulement on peut affirmer que le vertébré est bien, comme les autres, un animal composé, mais on peut démontrer aussi que les individus qui le composent devaient à l'origine ressembler beaucoup à ceux qui ont constitué les vers annelés et qui ont encore conservé chez ces animaux leur indépendance presque entière. » (P. 691.) Par là se trouve confirmée l'assertion de Vulpian : « Ce qui est vrai ici (pour les ganglions des animaux articulés) l'est aussi pour chaque segment de la moelle des vertébrés. La moelle épinière, de même que la chaîne ganglionnaire des annélés, est une série linéaire de centres à la fois indépendants et gouvernés. Permettez-moi cette comparaison, ce sont des provinces avec une administration autonomique, mais soumises dans certaines limites à une autorité supérieure [1]. »

IV

Ce qui se dégage de cet immense travail, c'est une théorie nouvelle de l'individualité fondée sur la sociologie. Une conception philosophique en est l'âme. Point de faits nouveaux, mais des vues, une interprétation, une synthèse nouvelles. M. Perrier craint au fond de se compromettre aux yeux des savants en avouant les emprunts qu'il a faits à des philosophes. Philosophe lui-même! c'est par l'opiniâtre développement d'une *idée* que son livre, tout plein des recherches des autres, surpasse bien des mémoires partiels où ces recherches

1. *Physiologie générale du système nerveux*, cité par M. Perrier, p. 668.

sont consignées. C'est cet esprit qui, joint à sa compétence spéciale, lui a permis de rendre à la biologie un service considérable, celui de renouveler non seulement un point de doctrine, mais la doctrine générale elle-même. Il était prévu que la sociologie à peine constituée entraînerait de nouveaux progrès pour la science de la vie. « La biologie, écrivions-nous en 1876, constituée avant la sociologie, ne peut être achevée sans son secours. Elle constate en effet les groupements des organismes élémentaires, et même elle en fixe les lois partielles; mais jusqu'ici elle a été impuissante à trouver la loi générale qui les explique[1]. » Et en effet ces deux classes de faits s'éclairent singulièrement quand on les rapproche. Wundt et M. Janet font à cette méthode une de ces objections logiques qui paraissent triomphantes : vous expliquez, disent-ils, la société en disant que c'est un individu; et, quand on vous demande ce que c'est qu'un individu, vous répondez que c'est une société. Nous voilà bien avancés! Mais, je le demande, est-ce que ce n'est pas expliquer la respiration de la plante que de la rapprocher du fait tout semblable de la respiration des animaux? Est-ce qu'il n'y a pas quelque avantage pour la zoologie à trouver dans la botanique la raison des adaptations relativement récentes qu'a subies la bouche de l'insecte lors de l'apparition des fleurs gamopétales, et pour la botanique à trouver dans la zoologie la raison des couleurs et de la forme de ces fleurs, contemporaines des insectes à trompe? Nous ne connaissons pas d'autre manière de rendre raison des phénomènes que d'établir entre eux des rapports réciproques, ou connexions, par où il devient évident qu'ils appartiennent à un même genre et peuvent être pensés à la fois, ce qui est un grand allégement pour l'esprit. La simplification est encore plus considérable, et l'élan imprimé à la pensée plus vigoureux, quand les phénomènes connexes peuvent être rangés en série et former une succession de groupes similaires, mais de plus en plus complexes. C'est précisément ce qui arrive pour les phénomènes de la vie et les phénomènes de l'ordre social; non seulement ils se rattachent les uns et les autres à l'idée générale d'organisation, mais ils présentent une vaste série de faits et de formes organiques de plus en plus complexes, unis les uns aux autres dans leur similitude fondamentale par une différentiation progressive, qui prouve que les uns ne sont que le développement des autres. Loin de reconnaître qu'il y a là un cercle vulgaire, nous persistons à croire que c'est une phase nécessaire du développement des sciences, d'abord isolées, ou superposées sans rapports intimes, puis rattachées les unes aux autres par les liens d'une

1. *Sociétés animales*, p. 218.

dépendance réciproque. Quand deux d'entre elles découvrent ainsi quelque connexion générale entre leurs objets, elles s'enrichissent d'un moyen d'explication nouveau, elles entrent en possession d'une clef par laquelle une vaste catégorie de problèmes, fermés jusqu'alors, seront rendus bientôt accessibles. Elles s'organisent l'une avec l'autre et se perfectionnent d'autant. On argumentera tant qu'on le voudra; des deux parts, l'assimilation qu'on nous reproche est devenue une méthode féconde; il suffit de lire les récents travaux de Hæckel et les œuvres de Huxley lui-même, bien que théoriquement hostile à ces vues, d'une part, et ceux de Spencer ou de Schœffle de l'autre, pour comprendre combien la vie de l'esprit s'est accrue dans le double domaine depuis l'apparition de cette idée. Et il ne faut pas dire non plus que l'on confond tout, que ce n'est pas assez de signaler les ressemblances, que les différences méritent à plus juste titre l'attention, parce que l'analyse est la science même; ces inquiétudes, la méthode employée les apaise d'elle-même quand on voit que les sociétés comme organismes ne peuvent être étudiées avec quelque précision que si on les place à leur rang dans le vaste ensemble de phénomènes qu'ils couronnent, c'est-à-dire par delà les groupements qui relèvent de la biologie. On n'unit comme il faut les deux ordres de réalité qu'en distinguant les plus complexes des plus simples, c'est-à-dire en maintenant leur filiation et leur hiérarchie. Où est la limite? dira-t-on. Les esprits restés sensibles à de tels arguments sont de moins en moins nombreux; on s'aperçoit que nulle part il n'y a entre les choses de limite tranchée et que cependant les choses subsistent comme distinctes. Où commence la vague? Et pourtant il y a des vagues. Où commence la science? Et pourtant elle n'est pas l'ignorance ou la connaissance vulgaire. Où commence la sociologie? il serait aussi imprudent d'essayer de le déterminer avec une entière rigueur, et pourtant on sait bien que la science sociale est une chose et la biologie une autre [1]. Ce sont des difficultés qui déconcertaient les scolastiques. Beaucoup au contraire se réjouissent à l'heure qu'il est, quand on les invite à suivre des passages insensibles, là où ils s'étaient jusque-là heurtés à des démarcations abruptes.

M. Perrier met largement à profit, et d'une manière systématique, ces connexions entre la sociologie et la biologie. En maint endroit il y recourt [2]. Les lois de l'organisation sont pour lui les mêmes que celles

1. Nous avons dit ailleurs que pour nous la sociologie commence au delà des associations par concrescence (physiologiques) où les éléments sont contigus (nous les avons appelés *blastodèmes*) et à partir du moment où paraissent les sociétés dues à l'accession d'individus primitivement séparés.

2. *Colonies animales*, p. 132, 143, 188, 215, 233, 668, 679, 705, 708, 713, 775.

de l'association. Nulle part la pénétration mutuelle de la biologie et de la sociologie ne s'est montrée jusqu'ici aussi complète. C'est par la théorie de l'association qn'il explique, dans les amples considérations qui terminent son ouvrage, toutes les lois partielles reconnues par les biologistes soit au sujet de la physiologie des êtres vivants, soit au sujet de leur développement et de leur classification. L'indépendance des éléments anatomiques, l'hérédité, l'adaptation, le polymorphisme résultant de la division du travail, la solidarité organique, l'action réciproque des êtres vivants les uns sur les autres (sélection, etc.), la génération agame ou la génération sexuée, le principe de reproduction totale de l'individu composé par l'œuf et le principe de l'accélération métagénétique, qui dominent toute l'embryógénie, la loi de succession des formes, leurs rapports d'homologie et d'analogie, sont rattachés successivement avec succès à la théorie centrale et s'éclairent d'une plus vive lumière ainsi interprétées. Nous ne pouvons songer à reproduire ici, même en abrégé, cette sorte d'encyclopédie biologique; nous devons aller tout droit aux conclusions ultimes du livre, c'est-à-dire à la théorie de l'individualité, qui en fait réellement l'objet. Voyons si la méthode, qui est bonne, a été fidèlement appliquée.

L'individu, pour M. Perrier, est une « association de parties combinées de manière à former un tout capable de vivre par lui-même sans aucun secours physiologique et de reproduire des associations semblables à elle-même » (p. 766). Ainsi l'interdépendance, la solidarité des parties poussée à un point tel que le tout puisse vivre seul, tel est le signe caractéristique, telle est la marque décisive de l'individualité. Les animaux monocellulaires en jouissent; ils forment donc la première catégorie d'individus, les *plastides*. Quand les plastides en se groupant ont atteint un degré de polymorphisme suffisant, ils forment une nouvelle catégorie d'individus, les *mérides;* il y en a six types : 1° les *Protascus*, dont les olynthus sont la plus simple modification et dont les groupements variés ont produit les éponges; 2° les *Prohydra*, ancêtres de l'hydre d'eau douce et de tous ces acalèphes, Polypes hydraires, Méduses, Cténophores, Siphonophores et Coralliaires; 3° les *Procystis*, précurseurs des Cystidés et de tous les Echinodermes; 4° les *Proscolæ*, dont les Tubellariés, les Trématodes et les Cestoïdes sont les descendants; 5° les *Pronauplius*, d'où sont sortis les nauplius, générateurs de tous les animaux articulés; 6° les *Protrocha*, qui, après s'être transformés en trochosphères, ont été à l'origine, suivant qu'ils se sont fixés ou sont demeurés libres des Bryozoaires, des Annélides, des Brachiopodes, des Mollusques, des Vertébrés et des Tuniciers. Les Mérides en se grou-

pant tendent à former des individualités nouvelles; leur consensus n'atteint-il pas à la solidarité complète? Alors le tout qu'ils forment est une *colonie* : exemples les colonies d'éponges, les colonies d'hydres, les colonies de polypes coralliaires, les colonies de Bryozoaires, les colonies d'Ascidies. Dans chacune d'elles, les mérides restent distincts. Les colonies fixées ne dépassent pas ce stade. Supposons-les capables de locomotion; les mérides tendent alors à se fusionner, le polymorphisme se manifeste, le consensus organique s'établit; l'ensemble des mérides est investi du pouvoir de se suffire à lui-même; un nouvel individu se forme. C'est un *Zoïde;* les méduses, les Siphonophores, les Pyrosomes, les Vers, les Anthropodes, les Mollusques et les Vertébrés sont des Zoïdes. La distinction des mérides peut dans cette forme devenir difficile; mais, quelque énergiques qu'aient été l'action du polymorphisme, l'attraction des tissus similaires et l'accélération des phases embryogéniques, cette distinction est fondamentale; un zoïde est toujours composé de mérides, dont la trace doit se retrouver sinon dans l'évolution individuelle, du moins dans l'évolution du type, grâce aux formes ancestrales. Maintenant, que les zoïdes incomplets ou colonies et les zoïdes proprement dits se multiplient sans se séparer de leurs descendants, leur ensemble formera une individualité de quatrième ordre, le *Dême;* on aura le banc de Coraux, les Rénilles, les Virgulaires, les Pennatules [1].

On ne voit du premier coup d'œil dans ce tableau qu'une classification très claire et très simple des individualités composées, et la séduction de cette clarté est telle qu'un long temps et une pénétrante attention sont nécessaires pour en découvrir la portée et les défauts. Elle cache à notre avis des conséquences philosophiques assez graves et un vice essentiel.

La théorie de M. Perrier ne tient pas compte de l'organe. Pour lui, l'organe fait partie d'une série d'individualités qu'il appelle physiologiques. Cette série comprend les plastides, l'organe, l'appareil ou ensemble d'organes divers servant à l'accomplissement d'une seule fonction. Elle s'oppose à la série des individualités morphologiques, plastides, mérides, zoïdes et dêmes. Morphologiquement, l'organe n'est qu'un ensemble de parties empruntées à différents mérides; il ne peut se suffire à lui-même, il n'a jamais pu prétendre à vivre sans le secours physiologique des autres organes; par conséquent, son individualité est tout abstraite; c'est une vue de l'esprit; historiquement, dans la filiation des formes, l'organe n'a pas de place;

1. Aucun exemple n'est donné des Dêmes linéaires, bien que mention en soit faite dans le tableau phylogénétique.

les animaux ont des organes, mais ne sont pas seulement des ensembles organiques ; ils sont une série d'individus.

Or nous pensons que cette conception de l'organe est inexacte et que, par suite, la conception connexe de l'individualité l'est aussi.

Pour nous et pour tous les naturalistes évolutionnistes, l'organe et l'individu appartiennent à la même série ; il n'y a entre eux qu'une différence de degré, purement accidentelle. L'aspect défini des formes et la motilité propre résultent dans beaucoup de cas de l'unité vitale ; mais ils n'en sont que la traduction extérieure et il arrive que ces caractères, tout sensibles, sont en contradiction avec le caractère fondamental, qui est le concours des fonctions. De là suivant les divers points où se fait la concentration vitale, un perpétuel changement de rôle des diverses masses organiques dans un même type inférieur en voie d'évolution. En effet : 1° L'individu, plastide, méride, zoïde, peut devenir un organe. M. Perrier le reconnaît expressément pour les syphonophores (p. 764) : « Des individus qui se sont *directement* associés pour composer la colonie, *qui la formaient à eux seuls*, qui étaient primitivement tous égaux entre eux, peuvent donc déchoir de leur rang et tomber à l'état d'*organes*. L'individualité de l'organe, appelé à remplir dans l'économie du siphonophore un rôle déterminé, et celle du polype qui s'est associé à ses égaux pour former le siphonophore, se confondent. » C'est là une exception, ajoute l'auteur [1]. En aucune manière. C'est là ce qui se passe normalement et dans tous les cas, dans tous ceux du moins où les circonstances provoquent l'établissement d'un consensus organique quelque peu élevé entre les individualités composantes. C'est ce qui se passe même dans les colonies, où, bien que le cormus ne s'élève pas au rang d'animal personnel, chaque polype est atteint cependant par la division du travail et adopte une fonction et une forme distinctes. La vie libre n'est pas même nécessaire pour cela. Exemple les médusaires. Nous avons vu M. Perrier décrire ce processus d'après Moseley. C'est ce qui se passe chez les Echinodermes, où les bras, individus morphologiques, deviennent physiologiquement de simples organes locomoteurs. L'aviculaire des Bryozoaires est également un individu « déchu » au rang d'organe. Les différentes parties de la tête chez les arthropodes nous montrent des individus transformés de la même manière et devenus absolument méconnaissables. M. Perrier n'essaye même pas de distinguer, ne serait-ce qu'approximativement, les divers individus composant la tête des vertébrés, tant ils y sont complètement fusionnés (p. 117) ; les vertèbres caudales des singes à

1. *Colonies animales*, p. 249.

queue prenante sont peut-être une série d'individus morphologiques; à eux tous ils ne sont qu'un organe. On peut dire que cette transformation est la loi, dès qu'une individualité supérieure embrasse en se constituant des individus subordonnés, dès qu'une pluralité d'éléments s'*organise* en une totalité biologique nouvelle. 2° L'organe peut devenir un individu [1]. La méduse passe du rang d'organe reproducteur au rang de *zoïde*. La comatule de même. Le bras de l'astérie est un véritable organe avant de se séparer du disque pour vivre d'une vie individuelle. L'axe des Coralliaires libres ou fixés prend un rôle prépondérant comme siège de la circulation générale. Le cloaque de l'ascidie composée joue dans le cormus le rôle que joue la tête dans les « colonies » linéaires. Ce chassé-croisé montre bien le caractère accidentel des attributs auxquels on croit reconnaître l'individu de l'organe.

Si donc il est vrai que l'individu peut se changer en organe et l'organe en individu, il faut en conclure que l'organe et l'individu appartiennent à la même série, ne sont, comme nous l'avons soutenu, que deux cas particuliers d'une même évolution. Autrement, on ne comprendrait pas comment tous les organes tendent à s'unifier, à s'*individualiser*, même alors qu'ils ne peuvent, en raison de la complexité et de la solidarité de l'organisme dont ils font partie, prétendre à se séparer de l'ensemble. Eh quoi ! voilà une masse organique comme l'estomac, comme le cœur, comme le cerveau, qui sont faits de pièces et de morceaux empruntés aux divers mérides d'un zoïde ; comment expliquez-vous qu'ils se soient différenciés et centralisés au point où nous les voyons et qu'ils tendent toujours à se différencier et à se centraliser davantage ? Dans la théorie de l'individualité telle que vous l'exposez, le polymorphisme des individus subordonnés se conçoit ; on peut admettre que les formes individuelles du second, du troisième et du quatrième ordre soient en quelque sorte des centres d'attraction pour les individus d'ordre inférieur qu'ils comprennent ; mais les organes, qui n'ont jamais été des individus, qui ne le deviendront jamais d'après la théorie, qui en effet dans la plupart des cas ont cessé de pouvoir aspirer à ce rôle, pourquoi les lambeaux de mérides dont ils seront faits nécessairement, puisqu'ils n'ont pas de ype morphologique propre, concourent-ils à les former? On invoque

1. *Col. animales*, p. 348. « En raison même de l'indépendance primitive des éléments anatomiques, indépendance qui n'est jamais complètement aliénée, un groupe *quelconque* de ces éléments est un candidat au titre d'individu et devient réellement tel s'il peut arriver à s'isoler de l'organisme dans lequel il s'est produit et à vivre par lui-même. » — « Il peut y avoir et il y a dans bien des cas une absolue équivalence entre l'individu et l'organe. » Voir tout ce passage, qui est en contradiction formelle avec la conclusion.

le polymorphisme, la loi d'économie, l'attraction des tissus semblables, l'accélération métagénésique ; ces causes agissent en effet et très puissamment ; mais, si la théorie est vraie, elles ne peuvent agir que dans l'enceinte de chaque méride dans le zoïde, ou de chaque zoïde dans le dême ; les organes en effet « *résultent de la division du travail qui s'est accomplie entre les éléments anatomiques des mérides* ». Or chaque plastide ne peut, suivant la théorie, se modifier qu'en vue du méride auquel il appartient ; il ne connaît que lui, pour ainsi dire, comme le soldat ne connaît que le capitaine de sa compagnie et ne reçoit jamais directement les ordres du général. Autrement, l'individualité supérieure, celle du zoïde tout entier, se subordonnera directement les plastides. Sans l'intermédiaire des mérides, l'organe se rattachera directement à l'individu total, et l'individu total, au lieu d'être un composé de mérides, sera simplement un organisme au sens où tout le monde le prenait avant le livre de M. Perrier.

C'est là, c'est dans cette théorie de l'organe, qu'est le point faible qu'il suffit de frapper pour ébranler toute la doctrine. M. Perrier n'a pas vu en effet qu'à mesure qu'une individualite supérieure se constitue, les individualités secondaires qui ont pu à l'origine entrer comme éléments dans ce tout nouveau, s'évanouissent et se résorbent, comme les ligues électorales après l'élection. Désireux d'obtenir la plus grande clarté possible, il a doué ces individualités *essentielles*, comme il les appelle, *originaires* et *constitutives*, d'une réalité objective qu'elles ont pu avoir un moment dans l'histoire des formes vivantes, mais qu'elles ont perdue dans les nouveaux agrégats dont elles ont fait partie, et il les a ensuite superposées les unes aux autres, comme les compagnies d'un bataillon, les bataillons d'un régiment et les régiments d'un corps d'armée, sans s'apercevoir que pendant l'opération les unités intermédiaires se fondaient les unes dans les autres, et qu'il ne lui restait plus que des soldats de diverses armes (les tissus), mais sans numéros de régiment. Qu'est-il arrivé? Quand il a voulu s'y reconnaître, il a dû forcer les différences et prendre pour des preuves de groupement polymérique défini de simples vestiges de la segmentation originelle, comme si, l'armée une fois dispersée, on prétendait retrouver des bataillons dans les cortèges civils, aussitôt que des groupes distincts s'y forment. Il a même accordé quelque peu à la fantaisie dans l'attribution des appendices aux divers segments chez les Articulés, dans la reconstitution des ganglions de chaque anneau chez les Mollusques, et dans... je me trompe : pour les Vertébrés, il a jugé prudent de s'abstenir. Car enfin on ne peut considérer comme une preuve

suffisante que nous soyons *actuellement* des zoïdes composés de mérides, même avec les atténuations voulues, ce fait unique que les embryons humains ont un rein volumineux. Il fallait aborder de front la difficulté, examiner le squelette, le système nerveux, qui enfin a bien son importance, et le système vasculaire et l'appareil digestif. Il fallait surtout montrer le polymorphisme à l'œuvre pour former avec des mérides les diverses formes des vertébrés. Une simple indication des ressemblances entre l'appareil uro-génital des vertébrés inférieurs et des annélides ne suffisait pas. Nous avons tenu à exposer le corps de l'ouvrage dans ses diverses proportions; on conviendra que, dans une théorie de l'individualité et de la formation des organismes, c'est accorder bien peu de place aux organismes supérieurs (le nœud de la question!) que de leur réserver 40 pages sur 798. On s'étend avec complaisance sur les *colonies*, si bien que le livre usurpe un titre qui ne convient qu'à une partie du sujet, aux zoïdes avortés, non individualisés; c'est qu'en effet la théorie rend compte surtout de la manière dont se sont formées les colonies où les éléments composants restent distincts. Et encore elle reste muette sur la vraie nature et le vrai rôle des parties dont la signification morphologique est faible, mais dont le rôle physiologique et centralisateur est considérable comme le système vasculaire des Coralliaires et des Tuniciers, le système nerveux des animaux inférieurs, parce que le système nerveux est l'argument le plus fort contre la morphologie particulariste qui a séduit l'auteur. Mais, quand il arrive aux « animaux simples », son abondance se tarit, et il se hâte d'entrer dans les généralités.

Nous ne prétendons pas que le point de vue soit faux; nous soutenons seulement qu'il le devient, parce qu'il est exclusif; les segments peuvent bien jouer quelque rôle dans la distribution des organes , et il est vraisemblable que dans la succession des espèces les choses se sont passées comme le dit M. Perrier; mais ce ne sont pas les segments qui importent le plus dans la physiologie des animaux supérieurs, des vrais individus au sens ordinaire du mot, ce sont les organes. Les accessions successives des provinces françaises ont certes de l'importance dans notre histoire; mais la formation des grands organes par lesquels s'est constituée l'unité nationale, gouvernement, justice, armée, représentation, n'en a pas moins. Il est inexact de faire pivoter la biologie sur le méride et le segment, comme l'histoire sur la délimitation des provinces, du moins à partir du moment où la centralisation s'établit. Alors les uns et les autres n'ont plus d'histoire propre.

Il est vrai que dans l'évolution des organes il n'y a rien de prédé-

terminé, rien qui ressemble à un plan préconçu, à une forme typique; les organes sont l'œuvre évidente des circonstances, tandis que dans l'évolution des formes, quand on admet la théorie proposée, tout semble converger de la manière la plus simple et la plus directe vers la constitution des individualités. Or nous croyons que, au fond, tout au fond, M. Perrier ne pouvait s'accommoder d'une théorie de l'évolution organique qui supprimât la prédétermination dans la direction de la marche évolutive. Il a bien çà et là protesté contre le plan préconçu et même énergiquement (p. 746); il a bien invoqué et hautement l'action du milieu pour expliquer les formes revêtues selon les circonstances par les « colonies ». Son ouvrage apporte même par là une précieuse contribution à la théorie déterministe, mécaniste de l'évolution biologique; il n'en est pas moins vrai qu'à la fin de son ouvrage, comme au début, il n'a pu se résoudre à rejeter complètement l'impulsion première, en d'autres termes la finalité. Entre les deux sortes de causes qu'il invoque, il y a dans son esprit comme un conflit sourd et permanent; aucun des deux n'est éliminé complètement, mais en fin de compte c'est le finalisme qui l'emporte.

On se rappelle que, dès le début de son ouvage, M. Perrier s'est efforcé d'établir que les premiers protoplasmes renferment « certaines forces immanentes », « certains ressorts cachés dont ne tiennent pas compte les partisans de l'origine chimique de la vie » (p. 41), et que l'œuf des animaux actuels possède encore en raison de cette impulsion initiale « une faculté d'évolution dont la nature nous échappe » (p. 104). Arrivé au terme de son histoire des organismes, après avoir montré « qu'il y a un lien étroit entre le type que revêt chaque forme de colonie et ses conditions d'existence » (p. 404), après avoir déclaré plusieurs fois que la genèse des organismes s'opère suivant un mode « qui n'a rien de mystérieux » sous la double action des circonstances (milieu externe) et de la place que chaque partie occupe dans l'ensemble (milieu interne), action conservée et condensée par l'hérédité, après avoir été peut-être lui-même quelque peu troublé par la force croissante de ces considérations d'ordre purement scientifique, quand il se trouve en présence de l'individualité humaine, du *moi psychologique*, et que ses principes antérieurement acceptés le somment en quelque sorte de le rattacher aux mêmes causes, il s'arrête et se reprend. Si, en effet, il admettait que l'individu psychique n'est que l'écho du consensus organique, et que celui-ci est le résultat d'une évolution conduite par le déterminisme universel, il donnerait implicitement les mains à toutes les conséquences qu'on a tirées du déterminisme évolutionniste, dans l'ordre psychologique, moral, religieux; il de-

vrait reconnaître que la conscience est chose relative comme l'individualité, que comme celle-ci elle est susceptible de plus et de moins; il devrait même aller plus loin encore. De même que les divers centres de conscience ne forment qu'une seule conscience quand les divers organes se fusionnent en un seul organisme et que l'individualité psychique se transporte alors des parties au tout, de même, quand divers individus humains s'associent et s'organisent, les consciences partielles se fusionneraient en une conscience totale et n'en feraient plus qu'une seule. Que deviendrait dès lors le caractère absolu, transcendant de la personne humaine? Ce sont là pourtant les connéquences de l'organicisme évolutionniste. Ces conséquences, M. Perrier les rejette *à priori*, comme il repousse *à priori* la *théorie du carbone* et la continuité de l'évolution à partir des atomes chimiques jusqu'aux premiers protoplasmes. Il veut bien de l'évolution, mais d'une évolution circonscrite au domaine de la vie, protégée au début et à la fin contre les généralisations compromettantes par des barrières infranchissables. Il veut bien de la science, mais d'une science circonspecte et qui ne trouble point les métaphysiciens. Il a donc dû nécessairement faire appel pour élever sa seconde barrière à tous les moyens dont il disposait. La théorie de l'individu morphologique offrait à ce point de vue de sérieux avantages.

S'il est vrai que le zoïde soit, comme le méride et le plastide, un individu dans toute la force du terme, c'est-à-dire un vrai type de vie indépendante, n'ayant besoin, pour durer et se reproduire, d'aucun secours, non seulement ce type était de ceux qui se trouvaient déjà préordonnés dans le protoplasme primitif et à qui l'action *stimulante* des circonstances a suffi pour éclore, mais encore, au terme de son évolution, ce type ne pourrait jamais passer au rang d'organe. L'organe et l'individu, on s'en souvient, ne sont pas de la même série. Par conséquent, la société humaine, soit familiale, soit politique, ne pourra pas donner lieu à l'application des mêmes lois que l'association des éléments anatomiques. Il y aura bien entre elles des « ressemblances »; l'une pourra offrir l'*image* de l'autre (p. 783), et, en effet, on a dit que les sociétés animales présentent les mêmes faits d'*adaptation réciproque*, c'est-à-dire d'organisation, c'est-à-dire de fusionnement des organismes et des consciences, que les « colonies » (p. 713); mais ce qui est vrai des sociétés animales ne sera pas vrai des sociétés humaines; entre les unes et les autres, il y aura de lointaines analogies, voilà tout. Et le Dême? Est-ce que les zoïdes humains ne pourraient pas former en s'associant un dême comme les coraux? le dême n'aurait-il pas rang d'individu réel, concret? — Re-

marquons d'abord que cela n'empêcherait pas les zoïdes de rester distincts; ajoutons que M. Perrier ne s'est pas posé cette question indiscrète, et que les seuls exemples de dêmes qu'il cite sont empruntés aux Acalèphes. Il n'y aura point de passage de la biologie fondée sur l'association à la société humaine.

Eh bien, cette barrière n'a pas paru suffisante à M. Perrier pour le tranquilliser au sujet d'une invasion possible de l'évolution biologique dans les sciences morales. Il a voulu la consolider encore en signalant dans l'individu humain une force nouvelle, nouvelle comme la vie l'est, selon lui, dans le monde chimique au moment où elle apparaît pour la première fois. Cette force, c'est encore un *tourbillon* spécial, un mode de mouvement *sui generis*. Le mouvement de quoi? De l'éther. « Distincte de la matière, elle ne saurait siéger que dans ce merveilleux éther des physiciens qui baigne toutes les particules matérielles, participe à tous leurs tressaillements, nous les transmet, et devient ainsi l'instrument de l'étroite solidarité qui unit toutes les parties de l'univers, le lien invisible qui relie entre eux tous les mondes. » (P. 780.) Quand nous nous efforçons de bien faire, nous travaillons par là même à nous constituer dans l'éther un *tourbillon* durable, gage de notre immortalité. Voici les dernières lignes du livre : « Etres chéris dont la mort a touché le front, il nous plaît de penser que votre existence bénie a obtenu le suprême couronnement, que vous pouvez ressentir encore l'affection que nous vous gardons au fond de nos cœurs, et que votre pensée radieuse ne s'est pas éteinte pour jamais, alors que se conservent éternellement dans l'éther infini les vibrations de l'étoile qui luit aux cieux. » Nous sommes en présence d'une conviction religieuse, nous nous inclinons, nous ne discutons plus. Il est évident seulement que, si l'âme humaine apparaît avec ces traits à M. Perrier, il ne pouvait songer à faire de la conscience humaine l'aspect intérieur du consensus organique, et de l'individualité humaine l'unité à la fois physiologique et morphologique de l'organisme humain, variable avec lui et partageant toutes ses vicissitudes. C'est avec satisfaction qu'il crût trouver dans sa théorie des segments la preuve que le *moi physiologique* et le *moi psychologique* n'ont rien de commun, puisque la simplicité de l'un s'oppose à la pluralité de l'autre.

Les résultats scientifiques de ce considérable effort ne peuvent être contestés sans injustice et, nous les estimons très haut. Les *Colonies animales* résument avec clarté au profit de la théorie de l'évolution les recherches les plus récentes de la science européenne sur l'anatomie comparée et l'embryogénie; elles interprètent en termes sociologiques tout le processus formatif des organismes tant

comme individus que comme espèces; elles offrent un bel exemple de synthèse partielle des lois biologiques posées par les naturalistes français et étrangers depuis cinquante ans. C'est un répertoire de faits et d'idées éminemment instructif et suggestif au plus haut point. Quant à la théorie de l'individualité, elles lui apportent une contribution utile, en montrant, d'un bout à l'autre de l'échelle biologique, comment les éléments histologiques s'assemblent en masses définies et quelle est l'influence durable des groupements une fois formés sur les groupements ultérieurs. Mais, entraîné peut-être à son insu par des préjugés philosophiques, l'auteur a donné trop d'importance à ces unités secondaires dont sont formés les organismes supérieurs; il y a vu des types presque invariables, leur a refusé la plasticité qu'ils gardent toujours, même lorsqu'ils ont une haute ancienneté, dans leur agrégation avec d'autres unités pour former des ensembles plus complexes, et, en fin de compte, il a laissé le problème posé plus obscur qu'il n'était dans les travaux des naturalistes évolutionnistes ses prédécesseurs. L'esprit est plus troublé au sujet du rôle de l'organe et de l'individu après la lecture de cet énorme volume qu'après celle des quelques pages que Giard a mises en tête de l'*Anatomie comparée* de Huxley. Il est plus simple en effet de regarder l'individu comme le produit du consensus organique arrivant à un certain degré d'unité sous l'action des circonstances que de le considérer comme un type morphologique préordonné, qui s'impose on ne sait comment aux masses vivantes sous l'empire de causes autres que celles qui font l'unité des organes, de causes transcendantes en un mot. Il est vrai que l'on sert la science aussi bien en posant des problèmes qu'en les résolvant; mais il faut encore que les problèmes soient posés en termes clairs et que l'on ne présente pas comme des solutions définitives des théories grosses de débats ultérieurs.

Les embarras qu'a rencontrés M. Perrier, car il a cherché la vérité avec passion et non sans inquiétude, — son livre porte la trace du conflit de ses idées, — viennent de ce qu'il a abordé une grave question biologique dans des conditions intellectuelles qui ne sont pas les meilleures pour la recherche scientifique. Il y a au fond de ses conceptions un finalisme latent, une religiosité vague qui cherchent à s'accommoder avec les principes du déterminisme, c'est-à-dire avec la science même, et ne réussissent qu'à entraver l'essor de sa pensée sans se satisfaire eux-mêmes complètement. Cet évolutionnisme savamment adouci, cet ensemble de compromis laborieux entre l'action providentielle et le mécanisme, ce recours perpétuel à des principes multiples quand on pourrait se contenter de principes simples, ne constituent pas pour l'intelligence un équilibre stable.

C'est malheureusement l'état d'esprit d'un certain nombre de savants en France qui oscillent d'un pôle à l'autre du monde des idées et ne peuvent se déterminer résolument ni en faveur de la science ni en faveur de la foi. On ne saurait pourtant bien servir deux maîtres. Il faut choisir, quelque douloureux que puisse être le sacrifice de l'un ou de l'autre. C'est de ce choix que dépend la paix de l'esprit et l'unité du savoir humain. Pour qu'on puisse embrasser sous une même loi, comme épisodes successifs de l'évolution universelle, les faits moraux et les faits biologiques, il faut admettre que l'individualité psychique et l'individualité physiologique sont parallèles et que la conscience s'unifie ou se disperse avec l'organisme.

A. Espinas.

DÉTERMINISME ET LIBERTÉ

(2e ARTICLE)[1].

Le déterminisme, comme doctrine, est aussi ancien que la pensée humaine. Il a revêtu différentes formes depuis Thalès jusqu'à Leibniz, en passant par Buridan. Les Stoïciens et les Épicuriens, les Pères de l'Eglise et les scolastiques, l'islamisme et la Réforme, les Cartésiens et les empiristes, bon gré mal gré, l'épousèrent. Là l'idée du capricieux hasard, ici celle d'un plan créateur, tantôt la notion d'une puissance directrice toujours présente, tantôt celle d'une nature immuable dans ses lois, faisaient admettre aux esprits, comme conséquence, l'aveugle fatalité ou l'harmonie préétablie, la contrainte incessante de la Providence ou l'engrenage général de toutes les parties de l'univers.

De ces divers systèmes, le dernier a toujours eu le privilège de séduire les penseurs qui cultivent les sciences positives ou naturelles. La raison en est palpable. On ne peut soumettre au calcul le hasard ou les décrets de la divinité. Du moment qu'on croit avoir découvert dans la marche des choses la main brutale du destin, ou la marque d'une volonté éternelle, ou l'intervention constante d'une intelligence suprême, tout est dit : on n'a plus qu'à se soumettre et à laisser les phénomènes suivre leur cours. Non seulement on n'y peut rien changer, mais on ne peut même les prévoir. Tout au plus, comme mû par l'idée vague d'un certain rapport momentané et fugitif entre les événements, peut-on, dans un but de vaine curiosité, se livrer à une espèce de calcul des probabilités et essayer de lire dans les astres ou dans les entrailles d'un animal quelle tournure les choses ont l'air de prendre ; ou bien, partant de cette hypothèse que la raison humaine est le reflet de la raison divine, se hasarde-t-on à tenter de pénétrer les motifs qui ont guidé ou qui guident « celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires. »

Autre est le rôle de l'intelligence en face d'une nature soumise à des lois éternelles. La connaissance de ces lois, étudiées dans le présent, nous donne la clef du passé et de l'avenir. L'imprévu n'est

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

plus autre chose que l'inconnu, et, à mesure que les découvertes s'étendent, le champ de l'imprévu se rétrécit.

Il est vrai qu'il faudrait envisager avec angoisse l'arrivée du moment où il ne nous resterait plus rien à savoir. Car, après quelques jours encore que, dans notre orgueil satisfait, nous consacrerions à vérifier nos conjectures, nous n'aurions plus dans la suite qu'à nous croiser les bras et, dans notre muette impuissance, à nous laisser emporter par le torrent des choses vers un abîme dont nous aurions par avance calculé toute la profondeur.

Singulière contradiction cependant, si réellement l'ardeur qui pousse les savants à dévoiler l'avenir était chez eux accompagnée de la persuasion qu'ils n'y peuvent rien changer! Sans doute, prise en elle-même, la science pure est désintéressée. Mais, dans le fond de leur cœur, et en dépit de leur système, nul d'entre eux ne réduit la science à ce rôle contemplatif; aucun n'accepte d'être en tout un instrument entre les mains de l'impérieuse fatalité; tous ils ont la prétention d'entrer en lutte avec la nature, de la soumettre, de la plier à leurs desseins, en dirigeant et en concentrant, dans la plénitude d'une volonté réfléchie, vers le but qu'ils lui désignent, les forces qui l'animent. Ils la regardent comme leur chose, et, s'ils tiennent tant à lui arracher le secret de sa puissance, c'est pour la dompter avec ses propres armes, l'enchaîner dans les liens qu'elle aura elle-même fournis. S'ils avaient l'entière conviction qu'elle est incoërcible, ils se condamneraient eux-mêmes à l'immobilité, ou ils accepteraient leur tâche, à la façon des forçats, en exhalant les flots d'une rage impuissante. Mais n'insistons pas davantage sur l'inconséquence que commet le déterministe quand il reconnaît à la science une valeur pratique. Il n'en est pas moins vrai que ce qui légitime ses recherches, c'est la conviction profonde que ce qui est subsiste, et que la nature, dans sa sereine et majestueuse constance, n'aura jamais la fantaisie de détruire son œuvre et de la recommencer sur un autre plan.

Voilà ce qui explique pourquoi le mécanisme a toujours compté et compte encore aujourd'hui ses plus nombreux partisans parmi les physiciens et les biologistes.

Les progrès de la mécanique, de la physique et de la chimie, le renouvellement de la physiologie végétale et animale à la suite des travaux immortels de Schleiden et de Schwann, la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, les recherches embryogéniques et histologiques, le transformisme et l'évolution établis sur des bases scientifiques, toutes ces conquêtes de l'esprit moderne, le déterminisme les revendique comme des appuis. Mais c'est sur-

tout le principe de la conservation de l'énergie qui lui paraît contenir la preuve la plus solide de l'excellence de sa cause.

Preuve de l'existence de la liberté.

I

Exposé du mécanisme.

Donnons la parole à M. du Bois-Reymond [1] :

« Le principe de la conservation de l'énergie signifie que la force ne se produit et ne se détruit pas plus que la matière. L'état du monde entier, y compris celui d'un cerveau quelconque, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant. On ne saurait admettre que deux événements ni deux pensées soient également possibles dans un temps donné ; les molécules cérébrales ne peuvent se disposer que d'une seule manière, comme les dés ne peuvent tomber que d'une manière dès qu'ils sont sortis du cornet. Une molécule quittant sa place ou sortant de sa route sans raison suffisante serait un aussi grand miracle que si Jupiter, sortant de sa voie elliptique, jetait la perturbation dans le système planétaire. »

Dans ce passage, M. du Bois-Reymond vise surtout le monisme qui voit dans nos déterminations volontaires « des phénomènes qui accompagnent nécessairement, quoique d'une manière incompréhensible, les mouvements et les dispositions de notre substance cérébrale; » mais il n'en est pas moins lui-même un adepte convaincu de la doctrine prédéterministe.

Dans un autre discours [2], resté célèbre, il exprimait en ces termes la conséquence des principes qui viennent d'être rappelés :

« On peut concevoir une connaissance de la nature telle que tous les phénomènes de l'univers y seraient représentés par une formule mathématique, par un immense système d'équations différentielles simultanées, qui donneraient pour chaque instant le lieu, la direction et la vitesse de chaque atome de l'univers. « Une intelligence, » dit Laplace [3], qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les

1. *Die sieben Welträthsel.* Je reproduis la traduction qui a été donnée de ce passage dans la *Revue philosophique* de février 1882.

2. *Ueber die Grenzen des Naturerkennens.* Conférence tenue à Leipzig, le 14 août 1872. Voir la *Revue scientifique* du 10 octobre 1874.

3. *Essai philosophique sur les probabilités.*

» forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres » qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour sou» mettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même for» mule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux » du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, » comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, » dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible » esquisse de cette intelligence. »

« En effet, de même que l'astronome n'a qu'à donner au temps, dans les équations de la Lune, une certaine valeur négative, pour y démêler si, lorsque Périclès s'embarquait pour Épidaure, le Soleil était éclipsé au Pirée, de même l'intelligence conçue par Laplace pourrait, par une discussion convenable de sa formule universelle, nous dire qui fut le Masque de fer ou comment le *Président* coula à fond. De même que l'astronome prédit le jour où, du fond de l'espace, une comète revient après des années émerger à la voûte céleste, de même cette intelligence lirait dans ses équations le jour où la croix grecque brillera sur la mosquée de Sainte-Sophie, et celui où l'Angleterre brûlera son dernier morceau de houille. En faisant dans sa formule $t = -\infty$, elle découvrirait le mystérieux état initial des choses ; elle verrait dans l'espace infini la matière soit déjà en mouvement, soit inégalement distribuée, car, dans une distribution uniforme, l'équilibre véritable n'aurait jamais été troublé. En faisant croître t positivement et sans limite, elle apprendrait si un temps fini, ou seulement un temps infini, amènera cette immobilité glacée dont la loi de Carnot menace l'univers. »

La liberté trouve-t-elle place dans un pareil système? Évidemment non. Du moment qu'il est établi que la force ne peut ni se créer ni se détruire, et qu'il résulterait de ce principe que l'avenir avec toutes ses déterminations est contenu intégralement dans le passé, il n'y a qu'une puissance extra-naturelle qui puisse empêcher d'être ce qui doit être, et l'homme n'a pas la prétention d'être cette puissance.

Il est cependant d'un intérêt majeur de sauver la liberté. Le maintien de la science et de la morale est à ce prix. Quand les déterministes viennent nous parler d'erreurs passées, ou de systèmes erronés, ils oublient ou mieux ils essayent d'oublier que ces erreurs, que ces systèmes étaient ou sont dans l'ordre des choses tel qu'ils le comprennent; que, quoi qu'ils disent, une erreur nécessitée n'est pas une erreur; que, par exemple, si les anciens devaient fatalement juger la Terre immobile, rien ne nous autorise à croire que, de leur temps, elle ne l'était pas; car pourquoi les lois de la nature changeraient-elles moins que celles de la pensée? Et, s'ils admettent

encore une logique, ils ne peuvent échapper à cette conséquence que la vérité qu'ils croient tenir est relative à eux et au moment présent; qu'elle n'existait pas hier, qu'elle ne sera plus demain; et que le voisin qui la rejette, a sa vérité à lui tout aussi légitime, en vertu de leurs principes mêmes. Non! il n'y a pas d'erreurs nécessitées. Les Anciens pouvaient savoir ce que nous savons, et voir ce que nous voyons. Mais ils ont raisonné comme si ce qu'ils savaient était tout ce qu'on peut savoir, et partant de là, ils devaient nécessairement juger comme ils le faisaient [1]. Je l'ai dit ailleurs [2] : L'erreur consiste à n'accorder aucune existence à l'inconnu, en d'autres termes, à poser comme nul ou n'existant pas ce que l'on ne connaît pas. Cette définition de l'erreur nous en donne l'explication et nous en fait saisir le véritable caractère. Si donc, d'une part, nous sommes bien forcés de croire quelque chose, nous devons, d'autre part, toujours nous dire que nous sommes sujets à nous tromper. Le doute « spéculatif » [3] vient ainsi mitiger le dogmatisme pratique, et le doute est l'antithèse de la fatalité.

Enfin, dans le système du fatalisme, qu'adviendra-t-il des jugements moraux? Comment la conscience, si elle est la résultante de lois inéluctables, peut-elle, s'imposant à l'avenir, lui signifier : Voilà ce qui doit être, et, jugeant le passé, lui jeter souvent à la face ce cri de douleur ou d'indignation : Cela n'aurait pas dû être? N'est-il pas, comme le fait entendre M. James, souverainement irrationnel d'admettre qu'une partie d'un tout où rien n'a été laissé au hasard ou à la liberté, trouve qu'une autre partie n'est pas à sa place?

Les déterministes sentent d'ailleurs parfaitement la contradiction. La science est surtout sincère. Aussi ils ne demanderaient pas mieux que de ne pas toucher à la liberté, s'ils ne pensaient pas qu'elle est de nature à jeter le trouble dans leurs études. C'est qu'ils ont beau faire, ils ne parviennent pas à humilier leur volonté devant le despotisme de leur savoir.

Voyons donc premièrement si, par la seule loi de la conservation de l'énergie, on peut se rendre un compte exact de la marche universelle des phénomènes et si, à côté d'elle, il n'y en a pas une autre qui la complète et la domine; secondement, si, comme on le croit, elle implique réellement comme conséquence l'enchaînement absolu des choses. Ces deux points élucidés, nous montrerons que, sans la liberté, l'univers reste en partie inexplicable.

1. *Revue philosophique*, nov. 1881, p. 520.
2. *Logique algorithmique*, IV[e] partie, III. *Revue phil.*, décembre 1876, p. 594.
3. *Revue philosophique*, nov. 1879, p. 519.

II

Loi de la fixation de la force. Ni cette loi, ni celle de la conservation de l'énergie ne sont en contradiction avec le libre arbitre.

Dans un travail antérieur [1], je me suis longuement occupé du principe de la conservation de la force, et j'ai fait voir qu'il était nécessaire d'y adjoindre un autre principe supérieur, celui de la fixation de la force. De cette critique ressortaient diverses conséquences, entre autres celle-ci : que ce qu'on appelle force, à savoir la quantité de mouvement, n'est pas en soi une cause de transformation, et que cette cause, qui mériterait à plus juste titre le nom de force, réside dans la différence des mouvements ou, à parler d'une manière plus précise, dans un défaut d'équilibre. Je résume ici en partie, et je complète ce que j'ai dit alors, renvoyant pour certains détails le lecteur aux articles originaux.

C'est aujourd'hui presque une banalité de dire que rien ne se perd dans la nature, ni la matière ni la force. Et cependant, entendu comme tout le monde l'entend, cet axiome est faux et radicalement faux. On l'interprète d'habitude en ce sens que « tout changement engendre un changement capable de le reproduire sans gain ni perte [2] ».

Ni au point de vue logique, ni au point de vue de la théorie, le mouvement ne peut être indestructible. D'abord, s'il en était ainsi, il y aurait des effets sans cause. Supposons que, après une série de changements, l'univers pût revêtir un des états par lesquels il a passé, tout ce qui serait arrivé entre ces deux états semblables aurait été tiré de rien. Si, par exemple, il était possible que le monde revînt, sans gain ni perte, à ce qu'il était aux temps d'Alexandre ou de Marcellus, et comptât de nouveau au nombre de ses gloires un Aristote ou un Archimède, tous les événements dont il a été et aura été le théâtre dans l'intervalle des deux époques, seraient le produit d'une véritable création.

De plus, un pareil retour implique nécessairement un mouvement périodique, lequel se reproduira sans fin ni trêve; et, par conséquent,

1. *Le sommeil et les rêves*, etc., *Revue philos.*, février 1880, p. 137 et suiv.; voir aussi la conclusion, juin 1880, p. 614 et suiv.
2. Taine, *De l'intelligence*, préface de la 2e édition.

ce que nous appelons l'auteur de l'*Organon* ou l'inventeur de l'hydrostatique, de même qu'ils ne cesseront pas de réapparaître à des époques déterminées dans la suite des temps, auraient déjà été précédés de milliers et de milliers de génies absolument semblables.

Enfin — conséquence bizarre et cependant incontestable, que les partisans de la périodicité n'ont jamais aperçue, que je sache — cette reproduction du passé ne pourrait se faire que si le temps revenait sur ses pas. Il faudrait qu'à partir d'un certain moment, l'univers retournât en arrière, que l'eau de l'océan refluât dans les fleuves, qui eux remonteraient vers leur source pour s'y changer en pluie ascendante et en nuages. Il faudrait que les arbres de nos forêts se missent à décroître et à rentrer dans leurs graines en rendant à la terre et à l'air ce qu'ils lui ont pris, et que peu à peu les fougères et les prêles revêtissent de nouveau les continents de leur verdure monotone, à l'ombre de laquelle se reposeraient les iguanodons, pendant que les ichthyosaures ravageraient les mers. Et toutes ces transformations se feraient dans l'ordre inverse, le vieillard redevenant enfant, la poule se refaisant œuf, la plante retournant à l'état de semence, les corps combinés se dissociant, la gravitation étant remplacée par l'expansion; jusqu'à ce que l'univers, revenu à son état primitif, recommençât le même cycle en sens inverse. Or c'est là non seulement une improbabilité, non seulement une impossibilité, mais une véritable absurdité, puisque, après chaque demi-révolution, les lois de la nature, que l'on proclame immuables, cesseraient d'agir et seraient remplacées par leurs contraires.

Le principe : que la cause est tout entière dans ses effets, est donc faux, si l'on y voit cette conséquence que les effets peuvent reproduire la cause. Un état passé ne peut se reformer par la seule action des forces, supposées constantes, qui l'ont amené; il faut, pour cela l'intervention d'une puissance libre. Et, quand nous énonçons cette proposition, nous entendons par là non pas nécessairement un état passé de l'univers pris dans son ensemble, mais même simplement l'état d'une seule de ses parties, si petite qu'on la prenne. Car, ainsi que nous le verrons plus loin, l'univers entier se reflète dans la moindre de ses particules. Or il est impossible, par exemple, qu'aucune des gouttes d'eau qui se sont formées jadis, puisse jamais, en l'absence d'une volonté libre, se reconstituer intégralement, c'est-à-dire avec les mêmes atomes d'hydrogène et d'oxygène combinés et disposés de la même façon. Ainsi donc, nous pouvons affirmer d'une manière générale et absolue qu'un état passé, universel ou partiel, ne peut se reproduire.

Quand on proclama pour la première fois la loi de la conservation

de la force, on n'y vit d'abord, il faut bien le reconnaître, qu'une garantie en faveur de l'éternité de la vie universelle. Helmholtz avait énoncé comme suit le principe de la conservation de la force : *La quantité de force capable d'agir, qui existe dans la nature inorganique, est éternelle et invariable, aussi bien que la matière.* De cette formule découlait une proposition négative : c'est que l'homme ne peut créer du travail. Mais, à la rigueur, il ne s'ensuivait pas qu'il ne pût faire servir toute cette force à son usage.

Déjà cependant, en 1824, le célèbre Carnot avait fait connaître une loi qu'on peut mettre sous cette forme : *Il n'y a que la chaleur qui passe d'un corps chaud à un corps plus froid, qui puisse être transformée en travail* [1].

C'est, croyons-nous, W. Thomson qui, le premier, a lu dans les équations de Carnot un arrêt de mort pour l'univers.

Enfin, nous devons à Clausius la théorie complète de la loi qui porte son nom et de ce cycle par où passent nécessairement les transformations qui tendent à ramener la force à son premier état.

La vie universelle descend le long d'une hélice aux spires de plus en plus étroites, ou d'une espèce de loxodromique, image exacte de son évolution de plus en plus pénible et du sort final vers lequel elle gravite. Rappelons en quelques mots la substance de cette loi.

On sait depuis le milieu de ce siècle que le mouvement peut se transformer en chaleur et que la chaleur peut produire du mouvement. Mais les deux transformations ne sont pas le complément l'une de l'autre. Le mouvement, lui, peut se convertir tout entier en chaleur. Ainsi, lorsque deux masses de plomb égales et se mouvant en sens opposés sur la même droite avec la même vitesse se rencontrent, l'arrêt de leur mouvement cause leur échauffement, et cela sans intermédiaire. Mais si l'on voulait, avec la chaleur produite, recréer le mouvement qui lui a donné naissance, il faudrait pouvoir la faire passer sur un corps au zéro absolu de température et capable de se maintenir au zéro absolu, bien qu'on lui fît absorber de la chaleur. Or c'est là une chose radicalement impossible. Il n'y a pas de milieu au zéro absolu, et, s'il y en avait un, il ne resterait tel que pendant un instant infiniment court.

Une partie seulement de la chaleur peut donc se transformer en mouvement; cette partie est fonction de la différence qu'il y a entre la température de cette chaleur et celle du corps auquel on peut la transmettre. Or, à mesure que le milieu s'échauffe, les inégalités s'amoindrissent; et, si le temps arrive où la chaleur sera uniformé-

1. Et encore n'est-ce qu'une partie de cette chaleur.

ment répandue dans l'espace, l'univers sera frappé d'immobilité et de mort..... à moins que la puissance — s'il y en a une — qui lui a donné naissance ne le ranime de son souffle.

Cela étant, — et cela est, — ce que nous appelons force n'est pas à proprement parler la force. Si l'univers atteint son terme fatal, il aura toujours la même quantité d'énergie qu'à ses débuts. Mais, au lieu d'opérer des mouvements translatoires, cette énergie sera affectée tout entière à agiter les molécules d'un mouvement vibratoire appelé chaleur et ne pourra plus servir à produire aucun changement. Il y aura donc un abîme entre le commencement et la fin. A l'exubérance de vie aura succédé la mort. Et qu'est-ce qui aura disparu? Le principe de la vie lui-même, la source de tout changement, les oppositions fécondes, l'antagonisme des éléments, les différences de niveau qui rendaient possible la transformation de la puissance en travail.

Devrions-nous donc placer la force dans le mouvement? Évidemment non. A proprement parler, la force est la faculté de transformer. Or, tout changement a pour effet de faire passer le mouvement de l'état transformable à un état plus ou moins intransformable, il consomme de la *transformabilité*. La transformabilité disparaît par là peu à peu, et avec elle la cause et la source du changement même. C'est ainsi que l'industrie épuise sans relâche le charbon, cette source précieuse de chaleur que la chlorophylle des plantes a dérobée au Soleil.

Du reste, sans pénétrer dans les arcanes de la thermodynamique, dès qu'il est établi, comme il vient d'être fait, que l'activité universelle n'est pas et ne peut être de nature périodique, elle a nécessairement pour principe une tendance. Or, à mesure qu'une tendance se satisfait, son énergie diminue et diminue sans retour. Il ne faudrait pas croire échapper à cette conclusion en supposant soit que l'univers est infini, soit que la tendance a une puissance infinie. Une pareille tendance ne serait pas nécessairement inépuisable, car elle produirait des effets quantitativement infinis. D'autre part, l'idée d'un univers infini en étendue ne présente à l'esprit aucun sens. Les parties infiniment éloignées de cet univers sont sans action les unes sur les autres, et il ne faut pas s'attendre à les voir jamais se rapprocher de manière à entrer dans leurs sphères d'action réciproques. Un univers infini n'est, après tout, qu'une collection infinie d'univers finis; or ce qui est vrai d'un de ceux-ci, est vrai de tous; et, par conséquent, l'infini n'a rien sauvé. Nouvelle preuve que l'infini n'a, dans les sciences, d'autre usage que de servir de refuge au penseur dans l'embarras.

Voilà pourquoi, à côté du principe de la conservation de la force-mouvement, nous en avons inscrit un autre, celui de la fixation de cette force. Quand un mouvement s'est transformé, il y a de la transformabilité irrévocablement détruite, c'est-à-dire qu'il y a une partie de ce mouvement qui n'est plus transformable, si ce n'est aux dépens d'une autre quantité de transformabilité. Il y a quelque chose qui auparavant était disponible et qui actuellement ne l'est plus.

Quel est ce quelque chose? Parlons un langage exact. Ce qui est susceptible de se transformer n'est pas le mouvement en soi ou la chaleur en soi; c'est une différence de mouvement ou une différence de chaleur, en un mot, un défaut d'équilibre. Si toutes les parties de l'univers étaient animées d'un mouvement rectiligne dans le même sens, ce mouvement, si rapide qu'il fût, serait absolument comme s'il n'existait pas, puisqu'il n'y aurait rien pour l'arrêter et sur quoi on pût le recueillir. Élevez uniformément la température de toutes les molécules qui le composent, réduisez-le en vapeur, cette immense quantité de chaleur sera inutile, puisque l'on n'aura pas un milieu plus froid où l'on puisse la faire passer. Mais si les mouvements se contrarient, si la chaleur est inégalement distribuée dans l'espace, les chocs, en détruisant du mouvement, produisent de la chaleur, les chutes de chaleur, en détruisant de la chaleur, produisent du travail, à la façon d'une chute d'eau. Seulement, à mesure que les chocs réduisent le mouvement en chaleur et que, de son côté, la chaleur s'équilibre, la hauteur de chute tend sans cesse à s'abaisser, la quantité de force potentielle disponible diminue, et, à la fin des temps, le travail cessera faute d'aliment.

Il est maintenant clair comme le jour que le libre arbitre n'a rien à voir avec le principe de la conservation de l'énergie. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, la quantité d'énergie reste nécessairement la même. Que l'homme gaspille ou ménage le charbon qui est renfermé dans les entrailles de la terre; qu'à la façon des castors, il édifie des barrages comme celui de la Gileppe pour élever le niveau des eaux, ou qu'il perce des isthmes pour joindre les océans; en un mot, qu'il tienne fermées ou qu'il ouvre toutes les vannes et toutes les bondes qui maintiennent des différences d'équilibre, — peu importe; l'énergie ne varie pas; il n'en a rien distrait, rien détruit; il n'y a non plus rien ajouté. Libres ou non, l'homme et les animaux ne font que convertir sans cesse du transformable en intransformable; ils précipitent le cours des choses. Chaque fois qu'ils se mettent en mouvement, ils consomment une différence de chaleur; chaque fois qu'ils s'arrêtent, ils produisent de la chaleur. Il est possible, il est même probable que les pensées et les sentiments et les volontés

sont accompagnés d'une dépense d'énergie; mais le principe de la conservation de l'énergie n'est nullement intéressé dans la question de la liberté. En vouloir tirer le fatalisme, c'est vouloir exprimer de l'eau d'une pierre ponce : *Ex pumice aquam!*

III

Les êtres libres pourraient disposer du temps. Distinction entre le temps réel et le temps abstrait uniforme.

Nous le savions de reste. La loi de la conservation de l'énergie s'oppose uniquement à ce que les êtres libres, s'ils existent, puissent créer ou détruire des forces, et non pas à ce qu'ils disposent de celles qui sont en eux. Nous savons encore que disposer d'une force ne signifie en aucune façon changer sa direction ou son point d'application, parce que ce serait là aussi créer ou détruire de la force. Qu'est-ce donc qui pourrait être à leur disposition? Une seule chose : le temps. Les êtres libres auraient la faculté de retarder ou d'avancer la transformation en force vive des forces de tension dont ils sont le support. Comme nous le verrons plus tard, la délibération n'est pas autre chose.

Qu'est-ce cependant que le temps? Ce n'est pas ici le lieu de chercher à sonder dans toute sa profondeur cette puissance mystérieuse, source de tout ce qui a été, de tout ce qui est, de tout ce qui sera, de laquelle le vulgaire dit que c'est un grand maître, et que l'antique sagesse a peut-être voulu représenter, sous la figure effrayante du dieu qui dévore ses propres enfants. Mais il est à propos de la caractériser et de montrer comment son action est présente et indispensable en tout et partout.

Nous venons de voir que la force passe sans cesse de l'état transformable à l'état intransformable. Le jeu de la machine universelle devient ainsi de jour en jour moins violent, moins impétueux, les chocs moins durs, les actions plus lentes et plus douces. L'univers tend vers l'équilibre; cet équilibre s'établit insensiblement, et ce qui est une fois acquis l'est pour toujours.

Mais aussi l'établissement de l'équilibre est de plus en plus lent à mesure que les différences s'aplanissent. La vitesse d'écoulement d'un liquide décroît avec la différence de hauteur entre son niveau et l'orifice. L'échauffement d'un corps dans un milieu plus chaud se

ralentit en même temps que diminue l'inégalité entre sa température et celle du milieu.

Dans le fait, ce n'est qu'après un temps infini que l'équilibre absolu peut venir à régner. La théorie sur ce point ne laisse pas de place au doute. « Les choses se passent comme si, pour répartir également la charge sur les deux bassins d'une balance portant des poids inégaux, j'enlevais chaque fois un quart de la différence au plus fort pour l'ajouter au plus faible. De cette façon, l'écart est progressivement diminué de moitié. Mais je pourrais persévérer dans ce travail pendant l'éternité sans atteindre mon but [1]. »

L'expression généralisée, mais vivante, de la loi de la fixation de la force, c'est le temps. Non le temps, tel que le conçoit la mécanique, et tel que nous nous le représentons quand nous l'accommodons aux besoins de la vie sociale, le temps doublement abstrait, marchant d'un pas toujours et partout uniforme, le temps dont toutes les parcelles sont entièrement semblables, que les révolutions périodiques de tel ou tel corps céleste nous divisent en parties égales, lesquelles nous morcelons à notre tour, par d'ingénieux appareils, en parties aliquotes plus petites encore, le temps qui, en soi, n'a ni passé ni avenir, et qui, se rajeunissant sans cesse, est en tous lieux présent, — mais le temps réel, qui est en dehors de la pensée et indépendant d'elle, qui dirige ses pas, tantôt lents, tantôt rapides, toujours dans le même sens, dont la marche n'est nulle part et en aucun moment identique à elle-même, mais est ici plus lourde, là plus précipitée, le temps qui vieillit et s'affaisse, et qui, résumant dans son aspect présent et fugitif l'ensemble de ce que l'on nomme le passé disparu, se nourrit de ce que l'on appelle l'avenir destiné à disparaître.

Le temps détruit sans cesse ce qu'il a fait ; mais sa puissance destructive est limitée. Dans sa course infatigable, il laisse derrière lui à chacun de ses pas de l'indestructible. Le temps passé ne revient pas, dit un vieil adage mélancolique. Mais, tandis qu'on est porté à regarder le passé comme ce qui n'est plus, c'est au contraire l'unique et inaltérable réalité : ce qui a été fait ne peut plus ne pas avoir été fait. Seulement cette réalité est toute ramassée dans le moment présent. Tout ce qui a été n'a servi qu'à préparer ce qui est et se retrouve entièrement dans ce qui est. La forme seule est différente. Une chose cependant est détruite sans retour : c'est la quantité d'énergie qui a été nécessaire pour amener cette transformation ; et cette énergie, c'est une différence de niveau ou d'équilibre, c'est de la puissance de tension, c'est en un mot de la transformabilité. Voilà à quel prix l'univers est ce qu'il est.

1. *Rev. phil. Loc. cit.*, p. 151.

Au commencement régnait le chaos. Sur ce début, la science n'en sait pas plus long que la mythologie. Son flambeau ne peut dissiper l'obscurité qui entoure le berceau de l'univers. Rien de plus problématique, rien de plus contestable que ses conjectures [1]. Acceptons toutefois les idées qui ont le plus généralement cours : des atomes dispersés et animés d'un mouvement de gravitation, d'abord très lent, vu que les distances qui les séparent sont indéfiniment grandes [2], puis de plus en plus accéléré. Il est impossible de se représenter, même par l'imagination la plus hardie, comment s'est effectuée la formation de ces grands corps, tels que ceux qui constituent notre système planétaire. On peut à peine se faire une idée de ce qui se passe dans notre soleil et dans ces milliards d'étoiles dont la plus infime partie éclaire nos nuits. Quelles luttes formidables entre les éléments !

A la longue cependant, et par places, un certain apaisement s'est fait; l'ordre et l'harmonie se substituent insensiblement aux antagonismes désordonnés. Mais ce qu'il s'est perdu de force utilisable avant que les choses en soient arrivées au point où elles sont, est colossal. On a calculé que, dans notre système planétaire, il ne reste plus environ que deux millièmes de l'énergie potentielle disponible. Que sont devenus les neuf cent et quatre-vingt-dix-huit autres millièmes? Sont-ils perdus? Non ! nous en avons l'équivalent dans la constitution actuelle du système, et, pour ne parler que de notre globe, dans cet ensemble de lois astronomiques, climatériques, géologiques et vitales, d'où a résulté l'alternance des saisons, ainsi que la flore et la faune qui le décorent. Tout cela, c'est le passé condensé.

De même, toutes les transformations qui se font aujourd'hui, qu'elles soient dues aux corps physiques ou aux êtres libres (s'il y en a), s'emmagasinent pour demain et la suite des siècles : ainsi, rien de ce que l'homme fait n'est perdu. Même quand l'ouvrage de ses mains est détruit, son œuvre néanmoins subsiste sous une forme plus ou moins cachée. Les œuvres de Phidias ne sont pas anéanties. Les générations qui ont eu le bonheur « d'encenser ces merveilles » ont transmis à la postérité l'étincelle vivifiante que cette contemplation avait allumée en elles.

1. Voir le beau mémoire de M. G.-A. Hirn, intitulé : *Recherches expérimentales sur la relation qui existe entre la résistance de l'air et sa température; conséquences physiques et philosophiques qui découlent de ces expériences*, dans les *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, 1881, t. XLIII. On peut fort bien ne pas adopter toute la partie positive de ce travail; mais, à coup sûr, la partie critique et négative donne matière à bien des réflexions.

2. Dans la *Revue philosophique*, février 1880, p. 145 et la note, j'ai appelé l'attention des savants sur une singularité renfermée dans cette conception.

Cette proposition est rigoureusement vraie et n'est pas seulement une expression métaphorique.

Mais — et ici nous entrons dans le cœur de notre sujet — comment se fait-il que ces transformations ont mis du temps à s'opérer? Pourquoi l'avenir n'est-il pas déjà là? Pourquoi la gravitation universelle, qui, dit-on, est la source de toute activité, n'a-t-elle pas encore achevé son œuvre? Pourquoi l'équilibre vers lequel nous tendons n'est-il pas déjà depuis longtemps, depuis toujours, un fait accompli?

Nous avons déjà vu que toute transmission de mouvement prend du temps [1]. Il en est de même de toute transformation de mouvement. Quand on abandonne à son propre poids un corps qu'on tient suspendu à une certaine hauteur au-dessus du sol, sa chute, même dans le vide, n'est pas instantanée. A mesure qu'il tombe, il change en force vive la force de tension qu'on avait accumulée en lui en le portant à cette hauteur. Or ce changement ne s'opère pas d'emblée. C'est là une marque que la force, elle aussi, jouit d'une propriété analogue à ce que l'on a appelé inertie dans la matière.

Nous savons que la matière non seulement ne se met pas d'elle-même en mouvement ou en repos, mais que toute accélération, comme tout retard dans sa vitesse, demande du temps. Elle n'obéit pas immédiatement à la poussée et n'a l'air de s'en apercevoir qu'au bout d'un certain intervalle, quelque court d'ailleurs qu'on veuille le supposer.

De même, la force résiste à toute transformation. Ce n'est pas spontanément qu'elle passe de la forme vibratoire à la forme translatoire ou réciproquement. Il faut un appareil, quel qu'il puisse être, qui opère ou aide à opérer cette transformation. Le passage d'une forme à l'autre ne se fait donc pas sans qu'il y ait une résistance détruite. Et c'est l'ensemble des résistances détruites qui constitue le temps.

Le temps, parfaitement calculable, que demande la transmission du mouvement d'un corps à un autre, correspond sans doute à une double transformation dans l'un et dans l'autre de ces corps, le mouvement du premier se transmettant d'abord dans le second sous forme de tension, puis cette tension redevenant mouvement.

Nous avons ainsi trouvé pour définir le temps une nouvelle expression plus précise. Nous avons d'abord dit qu'il correspondait à de la transformabilité détruite. Nous savons maintenant ce que cela signifie; nulle transformation ne se fait sans peine. Toute chose, la

1. Premier article, § V, p. 475 et suiv.

matière comme la force, tend à rester ce qu'elle est. Pour leur communiquer un changement, il faut vaincre cette tendance, la lutte prend du temps. Le temps, c'est la série des résistances brisées. De là résultent des conséquences de la plus grande importance.

Si rien ne résistait au changement, il n'y aurait pas de temps. Tout ce qui doit être serait immédiatement. A peine né, l'univers serait frappé d'immobilité et de mort. Son existence entière serait concentrée dans un instant indivisible.

De même encore, si un jour il devait ne plus y avoir de transformation possible, — ce qui aurait lieu si, dans tous les points de l'espace, les puissances étaient devenues égales aux résistances, — il n'y aurait plus de temps, car le temps, le temps réel, ne l'oublions pas, c'est la mesure de l'activité transformatrice universelle. Plus la destruction de la transformabilité est rapide, plus le temps marche vite ; quand cette destruction est lente, le temps traîne.

Nous voilà bien loin de la conception mécanique du temps. — Dans les formules mécaniques, le temps est un mouvement uniforme pris pour unité [1]. Le temps réel n'est pas un mouvement uniforme. C'est au contraire le mouvement le plus varié, le mouvement de la vie universelle.

Il suit de là que détruire de la transformabilité, c'est accélérer, dans le lieu où se fait cette destruction, la marche du temps. Si les hommes s'avisaient aujourd'hui de mettre le feu à toutes les forêts et à tous les amas de houille que recèle le sein de la Terre, ils ne feraient que hâter les pas du temps et rapprocher un avenir qui, autrement, serait encore éloigné. Et ceci montre bien que le temps est une réalité et non une abstraction. Leur action ne s'étendrait pas sur le temps de Mars, de Jupiter ou de Saturne. Ils usent de leur temps à eux; mais les habitants des autres mondes ont aussi une part de ce trésor, dont ils peuvent, dans une certaine mesure, faire un emploi plus ou moins intelligent. Le temps, c'est de l'argent ; et cet argent-là, chacun en a dans sa poche.

Enfin le temps est, à sa façon une force. On sait que le temps peut suppléer à la force. La théorie du levier n'est que l'application de cette remarque.

Patience et longueur de temps
Font plus que force ni que rage,

a dit le fabuliste. Aussi c'est avec raison que la mécanique appliquée, s'écartant en ceci de la mécanique analytique, fait intervenir

1. Voir dans ma *Logique scientifique* la genèse de cette définition.

ce facteur dans l'évaluation de la force, en prenant le kilogrammètre pour unité. Et de plus cette force est de sa nature inépuisable, en ce sens que, si de la force mécanique vous manque, vous pouvez y suppléer par le temps, sans crainte de voir celui-ci vous manquer. M. Spring, mon collègue et ami, a fait des expériences très remarquables sur la solidification par la pression des substances en poudre [1]. Au moyen d'appareils d'une puissance énorme, il a obtenu des métaux et des sels à structure cristalline. Or, tout le monde a pu en faire l'observation pour ainsi dire journalière, une pression légère, mais prolongée, produit des résultats semblables. Chacun a vu le sel en poudre, le sucre en poudre, se solidifier à nouveau dans la salière, dans le sucrier [2]. Le temps doit avoir été un facteur considérable parmi les causes diverses qui ont donné aux roches sédimentaires leur structure et leur consistance.

Telle est la puissance que nous pouvons mettre à la main des êtres libres, sans compromettre la loi de la conservation de l'énergie. On verra prochainement que c'est bien d'elle qu'ils usent.

Si les êtres libres disposent en cette manière du temps, toute prévision en ce qui les concerne comme tels devient impossible ; et, par conséquent, nul ne peut prévoir tout l'avenir. Voici un tas de poudre : que vous l'enflammiez aujourd'hui ou demain, la grandeur de l'effet mécanique est la même ; mais aujourd'hui l'explosion produira un travail utile ; demain elle causera des morts par centaines. C'est que, dans l'intervalle, le temps a marché, entraînant avec lui tout ce qui est susceptible de changement.

J'ouvre la bonde d'un réservoir, je lâche le déclic qui retient un poids, je presse sur la détente d'une arme à feu, selon le moment choisi par moi, je puis ravager ou fertiliser les compagnes, enfoncer un pieu ou écraser un homme, « débarrasser le canton d'une bête nuisible ou bouleverser la société en frappant une tête précieuse [3]. »

Ainsi se trouve renversé le déterminisme absolu tel que l'a défini Laplace, et, après lui, Du Bois-Reymond. La loi de la conservtion de l'énergie ou la loi nouvelle de la fixation de la force n'impliquent pas comme conséquence la possibilité des prédictions, ni, partant, le déterminisme.

1. *Recherches sur la propriété que possèdent les corps solides de se souder sous l'action de la pression* (*Bulletins de l'Académie de Belgique*, 1880, mai, p. 323 et suiv.).

2. Voir d'autres exemples dans le mémoire de M. Spring, p. 336.

3. M. de Saint-Venant, *Accord des lois de la mécanique, etc.* Voir précédemment, p. 478.

IV

Définition et propriétés de la continuité. Tout mouvement déterminé par un système de forces initiales est continu et non libre.

Je crois à la liberté, — et non pas seulement à la liberté de l'homme, mais à la liberté de tous les êtres sensibles. Ma persuasion est fondée autant sur le raisonnement que sur le sens intime. Sensibilité implique intelligence et liberté. Il ne se comprend pas que la faculté du plaisir et de la douleur ne soit pas alliée au pouvoir de poursuivre l'un et de fuir l'autre, et, d'autre part, cette poursuite et cette fuite ne sont possibles que si l'être sensible peut démêler où se trouvent les causes de la jouissance et de la peine.

Maintenant, y a-t-il une différence essentielle entre la liberté morale et la liberté sensuelle, différence fondée, par exemple, sur la nature des motifs? C'est là un point spécial très intéressant, mais complètement en dehors du sujet tel que je l'ai défini.

Ce sujet est un problème de mécanique. Il y est question, non d'envisager la liberté comme faculté morale, mais comme puissance motrice. Pour cela, il est nécessaire d'en donner une définition strictement dynamique.

La chose est facile du moment qu'on se rend bien compte de l'antithèse. La proposition fondamentale du déterminisme est la suivante : L'état présent de l'univers, et, par conséquent, le mouvement du moindre de ses atomes, est la conséquence unique et nécessaire de l'état immédiatement précédent et la cause suffisante de l'état immédiatement suivant, de telle sorte qu'une intelligence convenablement vaste pourrait ainsi, dans un seul coup d'œil, embrasser tout le passé et tout l'avenir.

La négation partielle de cette proposition fournit évidemment la définition cherchée : La liberté est une faculté ou une puissance, peu importe le mot, source de mouvements qui ne sont pas commandés par des mouvements immédiatement précédents et qui, par conséquent, ne peuvent se prévoir.

Cette définition — toute négative — de la liberté est la seule qui la caractérise comme pouvoir moteur, et je ne sache pas qu'il soit nécessaire, ni utile, ni possible d'en trouver une autre.

Une pareille faculté est-elle possible? et comment est-elle possible? Il vient d'être répondu à ces demandes. On a fait voir que, pour

être libre dans le sens défini, il suffit que l'individu ait la faculté de suspendre son action, c'est-à-dire de ne pas répondre immédiatement à l'excitation qui le sollicite, et de retarder le moment où il déploiera la force qui est en lui emmagasinée à l'état de tension. Par ce retard, il n'engendre évidemment pas de forces; il laisse seulement l'univers marcher dans l'intervalle et se disposer autrement; et de là vient que ce qui, dans un événement, dépend de lui, ne peut se prévoir. J'aurai plus tard à rechercher la mesure mécanique de l'effet d'un retard dans la production d'un acte volontaire.

Reste une troisième demande : Existe-t-il des êtres libres? Cette demande revient à celle-ci : Y a-t-il dans la nature des mouvements qui ne peuvent se prévoir, qui ne sont pas contenus dans les mouvements qui précèdent? Je réponds : Oui. Ce sont les mouvements volontaires des animaux.

Du moment que nous voyons un certain volume matériel qui se meut, changer à chaque instant et brusquement sa direction, résister aux forces qui le poussent dans un sens déterminé, s'arrêter, reprendre sa course, rebrousser chemin, sans que nous saisissions les causes extérieures qui pourraient expliquer ces tours, ces détours et ces retours, nous croyons fermement avoir devant nous un animal. Il pourra nous arriver de prendre pour un papillon une feuille qui tourbillonne emportée par la brise, mais l'erreur ne sera pas de longue durée. Nous remarquerons bientôt que la feuille obéit aux impulsions de l'air et que le papillon, au contraire, leur résiste. Quand souffle la tempête, les roseaux et les chênes se courbent dans le sens de l'ouragan; le cavalier et sa monture se raidissent, s'arcboutent et poursuivent leur chemin. Les poissons et tous les habitants des eaux remontent, quand ils le veulent, les courants. La pince du homard se ferme quand on cherche à l'ouvrir. Le poulpe contracte le bras que l'on tiraille. Inutile de nous étendre en de plus longs développements.

Mais si, d'un côté, l'allure des animaux est tellement caractéristique que nous avons même nommé zoospores les germes de certaines plantes, il n'est pas facile d'en faire une *description* exacte. On peut même dire que c'est impossible. Mais on peut la *définir* scientifiquement : elle est discontinue, en prenant ce terme dans un sens un peu spécial que la suite va éclaircir.

Quand peut-on dire qu'un mouvement est discontinu? Quand il change instantanément de détermination. Une bille visible qui roulerait sur un billard invisible, où elle se heurterait à d'autres billes également invisibles, nous présente très bien l'image d'un mouvement discontinu, quoique fort simple. J'ai choisi exprès cette com-

paraison, parce que j'aurai à y revenir. Le terme discontinuité appliqué à une trajectoire n'a pas le même sens qu'appliqué à une figure : sa signification mécanique est différente de sa signification géométrique. Deux portions de ligne qui ne se touchent pas, forment une figure discontinue au sens géométrique du mot, parce qu'entre elles il y a une lacune. Une trajectoire ne peut présenter de lacune ; elle est nécessairement continue en ce sens. Mais elle n'est continue, dans le sens mécanique, que si son caractère et ses propriétés générales sont identiques en chacun de ses points. Tel n'est pas le cas, par exemple, d'un arc de courbe continué par sa tangente.

Scientifiquement parlant, il y a discontinuité dans la trajectoire d'un mobile à l'instant où sa direction et sa vitesse cessent d'être la conséquence immédiate de son mouvement antérieur. Quelque compliquée que soit la ligne qu'une planète trace sur la voûte du ciel, elle a cependant son équation, et, dans n'importe quelle fraction de son étendue, sont déjà virtuellement contenus les mouvements que l'astre exécutera demain et dans la suite indéfinie des siècles. En d'autres termes, une portion finie quelconque de son orbite, apparente ou réelle, suffit pour déterminer l'orbite entière. Il n'en est pas de même du chemin décrit par un être libre. S'il possède la faculté que nous avons définie, tant qu'il en fait usage, aucun de ses pas n'est la suite nécessaire des pas précédents, ni la raison suffisante de ceux qui vont venir. On ne peut calculer, d'après un morceau du chemin qu'un voyageur a parcouru, ni son itinéraire passé ni son itinéraire futur. La notion de discontinuité est donc purement négative et suppose celle de continuité.

La question : Y a-t-il des êtres libres? a maintenant fait place à celle-ci : Y a-t-il des mouvements discontinus? laquelle en présuppose une autre : Est-il possible de reconnaître la discontinuité, c'est-à-dire, étant donnée une trajectoire quelconque, d'affirmer si elle est discontinue ou continue? Donnons la réponse d'avance : On ne peut pas toujours reconnaître la discontinuité ; mais il est de ces mouvements dont on peut affirmer avec toute certitude qu'ils sont discontinus. En d'autres termes, je montrerai qu'il est des figures linéaires dont le caractère de discontinuité est patent. La démonstration est assez laborieuse ; j'espère cependant qu'avec un peu d'attention il ne sera pas difficile au lecteur de la suivre.

Étant donné un système de particules matérielles, reliées par des relations définies, et soumises à un ensemble de forces initiales également définies, elles décrivent chacune une trajectoire dont tout le développement est déterminé en ce sens qu'une portion finie quelconque de ce développement permet de reconstituer non seulement

la trajectoire entière, mais également celles de toutes les autres particules du système.

Ainsi supposons deux masses s'attirant l'une l'autre, un fragment fini de la trajectoire d'une partie constitutive quelconque de ces masses nous mettra à même, non seulement de déterminer la suite indéfinie de leurs mouvements, mais encore leur configuration et la distribution de la matière en elles à n'importe quel moment du temps. Le chemin parcouru pendant quelques instants par la moindre gouttelette d'une goutte de pluie reflète la forme intégrale du globe terrestre.

Ce théorème n'est pour ainsi dire que la traduction mathématique de la thèse du déterminisme. En tout cas, elle l'implique comme conséquence, et cette conséquence est beaucoup mieux justifiée que celles qu'on veut y découvrir contre le libre arbitre. Il en est de même de tous les corollaires qui vont s'en ensuivre.

Laplace disait ceci : Étant données les forces dont la nature (non libre) est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, une intelligence suffisamment vaste connaîtrait l'avenir et le passé aussi bien que le présent.

Je vais plus loin : je dis que cette intelligence n'aurait besoin, si la nature est un mécanisme, que de considérer pendant un temps fini, si court qu'il soit, la marche d'une portion de matière, aussi petite que l'on voudra, pour recréer par la pensée la nature entière dans son passé et son avenir.

Ainsi, pour reprendre l'exemple de la goutte d'eau, la considération d'une seule de ses arties constitutives pendant un temps fini, donne la forme intégrale du globe terrestre. Et, en effet, imaginez que, pendant la chute de la goutte, on déplace une montagne, — et quand nous disons une montagne, nous pourrions dire tout aussi bien un caillou, — à l'instant même, la goutte va se déformer à la suite de la modification qu'elle subit dans ses forces attractives, et cette déformation intéressera d'une manière adéquate la partie considérée.

Comment, va-t-on s'écrier, une pierre se détache de la montagne, roule, s'élance, bondit contre un obstacle, ressaute, reprend sa course, s'arrête..., et le mouvement — même le repos — d'une seule de ses particules, observé pendant une suite d'instants, si courte que l'on voudra, contient l'histoire de notre planète? Oui, du moment que la Terre, avec tous ses accidents, résulterait des seules forces initiales qui ont présidé à sa naissance.

Reportons-nous par la pensée au début d'un univers purement mécanique. Les molécules, soumises à des forces prédéfinies, se

meuvent, s'éloignent ou se rapprochent, se séparent ou s'unissent. Suivons-les dans leur route. Nous assisterons à la formation de notre Soleil et des planètes, et, en particulier, de la Terre. Fluide d'abord, elle se solidifie ensuite, soit à la surface, soit au centre, — ceci nous importe peu, — et il se forme des montagnes et des vallées, toujours sous l'action de ces mêmes forces. Mais, pendant l'éternelle série des siècles, une molécule n'est jamais, fût-ce un seul instant, soustraite à l'influence active des autres molécules; sa marche est la résultante de leurs actions; chacun de ses pas est l'image renversée du reste de l'univers. Si donc elle se détache d'une des montagnes, il ne faut pas croire qu'elle va décrire une parabole pure. Non! un arc fini de la courbe qu'elle va tracer fait partie de sa trajectoire indéfinie; sa chute n'est qu'une portion plus ou moins accidentée de cette trajectoire, dont le caractère est constant, en quelque endroit qu'on la prenne. C'est ainsi que nous voyons des équations, même très peu compliquées, donner lieu à des courbes bizarres, qui tantôt s'allongent, tantôt se ramassent et se replient sur elles-mêmes, et qui jouissent en tous leurs points de propriétés uniformes.

Telle est indubitablement la forme du trajet que suit la pierre qui tombe, en supposant toujours, bien entendu, que sa chute et la figure de la montagne soient dues uniquement — ce qui, comme on le verra, n'est pas probable — aux forces physiques initiales. La trajectoire de chacune de ses molécules était définie de toute éternité, et cette trajectoire, dans un ordre de choses qui n'admet que des forces constantes et éternelles, est nécessairement une ligne courbe, dont l'équation est sans doute infiniment compliquée, mais est absolument définie. Toute déviation, toute déformation, toute interruption dans cette trajectoire ne pourrait venir que d'une force nouvelle non contenue dans les forces primitives.

Mais le repos? Quand la pierre est arrêtée, peut-on, en considérant un de ses fragments, reconstruire la forme de la Terre? Sans doute. Ce repos n'est qu'apparent.

Supposez une bille qui roule sur le pont d'un vaisseau. Le vaisseau peut être guidé de façon que, pour un spectateur placé sur le rivage, la bille paraisse immobile. C'est en somme, à quelque différence près, le cas de notre pierre qui, venant à frapper le sol, s'arrête.

Pour rendre ceci clair, choisissons un autre exemple. Un astéroïde se meut dans l'espace, décrivant autour du Soleil une courbe sinueuse ressemblant d'abord en gros à une ellipse. Dans le cours de ses révolutions, il vient à passer assez près de la Terre pour que la forme de sa trajectoire se rapproche plus ou moins de celle d'une

parabole et qu'il tombe enfin sur notre planète. Le voilà arrêté. Pour ne pas compliquer la question, regardons la Terre comme étant immobile au moment du choc. Que va-t-il se passer ?

Si l'astéroïde et la Terre sont des corps absolument durs, — supposition chimérique, — l'astéroïde va transmettre son mouvement à la Terre, qui dorénavant l'emportera avec elle, et la vitesse de ce mouvement sera en proportion inverse de la masse. Le mouvement de l'astéroïde se retrouve donc dans le mouvement de toutes les parties de la Terre. Or, si nous regardons ces parties, en tant que solidaires, comme autant de vaisseaux qui se transportent l'un l'autre, et si l'on ajoute ensemble tous ces mouvements partiels et leurs directions, on retrouvera intégralement la trajectoire de l'astéroïde.

Si l'on admet maintenant — ce qui est conforme à la réalité — que le bolide et la Terre sont des corps mous, le mouvement du bolide sera transformé partie en chaleur, partie en d'autres phénomènes. Ne considérons que le mouvement vibratoire dû au calorique développé. Ce mouvement consiste en de petits sauts imprimés au bolide et à la Terre, et, si l'on plaçait convenablement ces sauts bout à bout, on retrouverait encore la trajectoire.

Il en est ainsi de la pierre qui roule. On peut donc dire, d'une manière générale, que la trajectoire d'un corps soumis à l'action de forces définies, continues et non susceptibles d'augmentation ou de diminution, est elle-même continue et définie, et garde constamment le même caractère.

Revenons à notre théorème. Il en découle immédiatement un corollaire d'une extrême importance et qui va nous servir : C'est que la trajectoire d'aucun des points d'un système soumis à un ensemble de forces initiales, définies et constantes, ne peut se composer de parties de lignes d'équations différentes, soit, par exemple, de parties de droites, de cercles ou d'ellipses, et que si, dans une certaine étendue finie, elle est une ellipse, ou un cercle, ou une parabole, ou une droite, on peut être certain que la figure entière est une ellipse, ou un cercle, ou une parabole, ou une droite. De même, on peut assurer qu'aucun des points d'un mobile quelconque ne peut être en repos pendant une portion finie de temps, quelque petite que soit cette portion.

Il n'y a d'exception *apparente*, dans certains cas tout d'imagination, que pour le centre de gravité d'un système absolument symétrique; car, dans la réalité, le centre de gravité n'est qu'un point fictif, de sorte que l'exception n'en est pas une.

On peut tirer de ce corollaire une conséquence particulière assez piquante : c'est qu'aucun des points d'un corps solide qui tournoie

dans l'espace sous l'action de forces prédéterminées, la Terre, par exemple, ne décrit une portion de droite, ou ne reste en repos, pendant une suite d'instants, si courte soit-elle, ou sinon ce point se maintient éternellement sur une ligne droite ou en repos. Et ce que nous disons de la droite est vrai d'une figure quelconque définie.

Je ne sais s'il est possible de donner une démonstration générale du théorème et de son corollaire. Au fond, c'est presque autant un axiome qu'un théorème, et d'ailleurs il est souvent difficile de donner la démonstration d'une négation ou d'une impossibilité. Voici cependant ce qu'on pourrait dire : Le point mobile que l'on considère décrit pendant un temps fini une ligne déterminée. Les forces qui l'animent se font donc équilibre d'une certaine façon, et sa trajectoire est la résultante de leur action. Or, où serait la cause d'un changement quelconque qui viendrait affecter la trajectoire après ce temps fini? En dernière analyse, ce changement serait dû à l'introduction d'une nouvelle force venue on ne sait d'où. Ce serait une création *ex nihilo*.

Appliquons ce raisonnement à un cas spécial des plus simples. Un corps soumis à l'action de certaines forces déterminées est lancé dans l'espace, et, pendant un temps fini, il décrit une ligne droite. Je dis que, dans ce cas, sa trajectoire entière est droite. En effet, pendant ce temps fini, les composantes perpendiculaires à la direction suivie s'annulent pour le mouvement, et les seules forces qui l'entretiennent sont les composantes dans le sens de la droite. Or on on ne voit pas pourquoi, au commencement de ce temps, l'une ou plusieurs de ces composantes seraient venues en tout ou en partie à cesser d'agir, ni pourquoi, au bout de ce temps, elles recommenceraient à agir.

Certes, cette démonstration ne paraît pas de la dernière rigueur. Cependant on en trouve beaucoup de semblables dans les sciences exactes. En résumé, elle revient à dire que tel effet ne se produira pas, non parce qu'*il n'y a*, mais parce qu'*on ne voit* aucune raison pour qu'il se produise.

Un exemple élémentaire pourra nous servir à faire bien comprendre le sens de la proposition. Concevons un satellite sous la forme d'un point qui se meut sur une circonférence autour d'une planète également punctiforme. Admettons, pour simplifier les idées, que cette planète constitue le véritable centre d'attraction du système qui ainsi figure une fronde. Voyons si la planète peut, en vertu de forces prédéfinies, se mouvoir de telle façon que le satellite décrive dans l'espace pendant un temps fini, et seulement pendant ce temps fini, une fraction de droite. Pour cela, considérons le petit arc de

cercle décrit pendant ce temps. Quel mouvement faudra-t-il imprimer à la planète pour que cet arc devienne une ligne droite? Évidemment, il lui faut faire décrire un arc de cercle égal, mais placé symétriquement par rapport à la perpendiculaire élevée au milieu de la droite qui relie les deux corps. Mais si, pendant un temps fini, la planète décrit un tel arc de cercle, c'est qu'elle est, elle aussi, soumise pendant ce même temps à des conditions de mouvement semblables à celles de son satellite, c'est-à-dire qu'elle est elle-même attirée vers un centre situé à l'origine de l'arc décrit par son satellite. Par conséquent, elle continuera, elle aussi, à se mouvoir circulairement autour de ce point; et, dès lors, il est clair que le satellite se mouvra en apparence indéfiniment sur une droite limitée égale au double du diamètre de la circonférence sur laquelle il se meut en réalité.

L'exemple particulier est concluant, et l'on conçoit sans peine que l'on pourrait donner, avec plus ou moins de difficulté, une démonstration analogue si, au lieu d'une fraction de droite, le satellite avait dû soit décrire une fraction d'ellipse, ou de parabole, ou de cycloïde, ou de toute autre courbe définie, soit rester en repos.

D'ailleurs, il n'en peut être autrement. Dans un système défini comme nous l'avons fait, et dont le caractère complet se dessine dans un fragment quelconque du trajet de la moindre parcelle, il ne peut y avoir de point absolument en repos, — nous ne parlons plus du centre de gravité — car alors tout le système serait au repos. Il ne peut y avoir non plus de point mû d'un mouvement rectiligne et uniforme, car il en serait encore ainsi de tout le système, et le mouvement uniforme dans l'espace absolu et vide ne se distingue pas du repos.

V

Il existe des mouvements discontinus.

Une courbe continue peut donc être discontinue en apparence. Un mobile peut accélérer ou ralentir sa course, changer de direction, revenir sur ses pas, sans qu'il y ait pour cela discontinuité dans ses mouvements. Notre ignorance est grande; et il n'est pas étonnant que l'imagination des premiers peuples, frappée des mouvements irréguliers des planètes, les ait crues guidées par des génies ou par des dieux. Mais cette erreur même prouve que nous sommes tentés

d'accorder la vie et la sensibilité à tout ce qui se meut d'*une certaine manière.*

La pierre qui se détache de la montagne, la feuille qui tournoie dans les airs chassée par le vent, la fumée qui monte en serpentant et changeant continuellement de figure, la flamme ondoyante, les flots infatigables de l'Océan, les nuages aux formes fantastiques et vagabondes, ces mille et mille objets qui, sans repos ni trêve, suivent passivement le courant qui momentanément les entraîne, quelles que soient la variété et la complication de leur allure, ne nous font cependant pas l'effet de se mouvoir spontanément. Il y a plus, les animaux eux-mêmes ne s'y trompent pas. Une araignée ne se dérange pas pour une plume que le plus léger souffle vient faire frissonner dans sa toile; le poisson stupide ne se laisse prendre à l'appât d'une mouche artificielle que si elle est agitée avec art; et, à leur tour, les animaux qui chassent par surprise savent que c'est par l'immobilité ou par un genre spécial de progression qu'ils arrivent à ne pas éveiller la défiance du gibier qu'ils convoitent.

Qu'est-ce donc qui nous frappe dans les mouvements que nous qualifions de volontaires? Quel est ce quelque chose de spécial qui caractérise l'allure des animaux? C'est, sans nul doute, la discontinuité.

S'il nous était possible d'établir cette proposition d'une manière générale et absolue, nous aurions démontré l'existence d'une puissance, quelle qu'elle soit, différente des forces initiales qui ont créé et qui entretiennent le mouvement de l'univers. Si, en outre, nous possédions une règle infaillible pour discerner la discontinuité, nous pourrions désigner avec certitude quels êtres possèdent cette puissance et à quel moment ils en font usage.

Malheureusement, nous ne possédons ni cette démonstration ni cette règle, et les attributs de la discontinuité restent pour nous purement négatifs. Mais aussi, par bonheur, cela n'est pas indispensable au triomphe de la thèse de la liberté. Il nous suffit de pouvoir reconnaître la discontinuité dans des cas particuliers. Or c'est là chose facile, comme il ressort de la discussion qui précède.

Voici, je prends mon crayon, je trace une ligne droite, je m'arrête; puis un peu plus loin je décris un arc de cercle. Ce tracé, il est de toute impossibilité de l'attribuer aux seules forces initiales qui ont dirigé ses premiers linéaments. Il n'est pas, il ne se conçoit pas de système prédéfini de forces qui puisse expliquer la transformation du mouvement rectiligne en repos, ni du repos en mouvement circulaire, sans compter que, pour laisser une lacune entre la droite et l'arc, j'ai dû sortir du plan du papier. De l'inspection de la droite,

on ne peut tirer d'autre conclusion que celle-ci, à savoir que cette droite doit être indéfinie ou finie; mais non qu'elle est suivie d'une lacune ni d'un arc de cercle. Ce seul fait est concluant, et rien ne nous empêche de le généraliser. Les mouvements volontaires sont tous dessinés d'après ce patron. Oui, quoi qu'en puissent penser les plus illustres et les plus savants partisans du mécanisme des bêtes, on peut les défier, nous ne disons pas de donner, mais de rêver l'équation des arabesques qui ont rendu si célèbre le hanneton de Töpffer : « Le hanneton, parvenu à l'extrémité du bec de la plume, trempe sa tarière dans l'encre. Vite un feuillet blanc... c'est l'instant de la plus grande attente! La tarière arrive sur le papier, dépose l'encre sur sa trace, et voici d'admirables dessins. Quelquefois le hanneton, soit génie, soit que le vitriol inquiète ses organes, relève sa tarière et l'abaisse tout en cheminant; il en résulte une série de points, un travail d'une délicatesse merveilleuse. D'autres fois, changeant d'idée, il se détourne, puis, changeant d'idée encore, il revient, c'est une S!... »

Il ne faudrait pas objecter qu'il n'y a pas de ligne droite parfaite ou de cercle parfait; et que, par conséquent, la prétendue droite est une courbe sinueuse, surtout si on la considère dans l'espace absolu. La figure que j'ai choisie pour ma démonstration est schématique; mais elle n'en est pas moins probante. Toutefois, veut-on davantage? Je trace une ligne qui se bifurque; puis je conduis un mobile, d'abord sur la partie simple. Peut-on, par la seule inspection du mobile, aussi complète qu'on la suppose, prédire sur laquelle des deux branches il sera ensuite mené? Évidemment non.

Je dis évidemment. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que, dans un système de corps mus par des forces initiales, l'inspection pendant un temps fini d'une parcelle quelconque de ces corps donne tout le système. Sans doute, une intelligence qui lirait dans mon âme, y découvrirait peut-être, sous certaines conditions, le chemin sur lequel j'engagerai le mobile; nous examinerons tantôt cette assertion. Mais il ne s'agit pas de cela; il s'agit de savoir si le mobile contient cette indication et si cette intelligence pourrait l'y voir. C'est tout différent. Si je sais que tel chemin, riant au début, est plus loin bordé de précipices, je pourrai, au moment de partir, ne pas être exempt d'appréhension, et un œil perspicace verrait sans peine dans mon âme la configuration de la route qui me reste à parcourir. Mais ma connaissance n'agira en aucune façon sur le cœur du voyageur qui s'engage dans le même chemin, sans le connaître.

L'analyse de la constitution du mobile ne vous révèle donc pas la voie que je compte lui faire suivre. Peu importe, après cela, si, lorsque je

le guiderai sur le trait qu'on m'aura désigné, je ne parviens pas à l'y maintenir avec une précision absolument rigoureuse. L'essentiel, c'est que, entre la situation qu'il occupait et le mouvement qu'il a pris, il n'y ait aucun lien.

Enfin, voici qui est péremptoire. Je recommence l'opération, et, cette fois-ci, j'engage le mobile sur la branche que tantôt je n'avais pas choisie. Il a donc parcouru à deux reprises deux trajectoires différentes, ayant une portion commune. Or, nous l'avons vu, il est impossible de concevoir que deux trajectoires coïncident dans une portion finie de leur développement. L'une au moins des deux est discontinue, et des forces prédéterminées ne peuvent forcer un mobile à la décrire.

Prévenons encore une objection. Une pierre roule de la montagne, et elle trace dans l'espace une certaine courbe. Si pourtant on avait écarté de son chemin tel caillou qu'elle a heurté, à partir de ce moment, elle se serait engagée sur une autre route. Voilà donc deux trajectoires, dont l'une est idéale, il est vrai, qui ont une portion commune. Sans doute! Mais, qu'on ne l'oublie pas, car nous l'avons dit expressément, la première n'est continue que dans la supposition où les forces qui détachent la pierre soient les mêmes forces qui ont formé la montagne. Or il n'en est plus ainsi quand vous modifiez librement cette forme en ôtant un simple caillou. On peut varier cette objection, et chaque fois la réponse est la même. Voici deux corps absolument identiques qu'on laisse tomber de la même hauteur, mais ils sont reçus sur deux pentes différentes; les trajectoires auront, dit-on, une portion semblable. Erreur! Si les deux pentes existent au moment où on lâche les corps, ils ne décriront la même courbe à aucun instant de leur chute.

Il y a donc certainement des mouvements discontinus, et ce sont précisément des mouvements volontaires. Nous pouvons en inférer que tous les mouvements volontaires sont discontinus.

Par conséquent, à côté des forces dont les effets se commandent de telle sorte que l'un suit nécessairement l'autre, il existe des puissances dont le mode d'action se caractérise par l'indépendance des effets.

VI

Les mouvements discontinus ne s'expliquent que par la liberté.

Ces puissances ne peuvent être que de deux sortes : ou elles sont libres, dans le sens défini plus haut; ou bien ce sont des forces dont

l'activité, pour une raison ou pour une autre, ne se manifeste que pendant le cours du mouvement.

Cette dernière manière de voir mérite qu'on la soumette à une critique approfondie.

J'ai dit précédemment qu'une bille qui roulerait sur un billard invisible, où elle serait sujette à rencontrer d'autres billes aussi invisibles, pourrait nous faire l'effet d'être vivante.

Procédons par ordre. A juger superficiellement des choses, il semble que la marche d'une bille sur un billard soit en contradiction avec les principes développés plus haut. C'est un mobile dont on peut par avance tracer la trajectoire, et, si d'autres billes s'y meuvent en même temps qu'elle, on peut prévoir les chocs et assigner les points où ils auront lieu. Ne voilà-t-il pas des discontinuités marquées, des changements brusques de direction et de vitesse, des rotations, des arrêts, des péripéties de toute espèce?

Il s'agit de s'entendre. Si l'on considère le système quand il est en plein mouvement, toute portion finie de la trajectoire d'une des billes donne la position présente, passée et future de tout le système. De même qu'on a pu affirmer avec assurance l'existence de la planète Neptune, de même cette portion de trajectoire soumise à des mesures suffisamment délicates, nous donnerait les bandes ainsi que la position et la masse de toutes les billes du jeu. Les discontinuités signalées ne sont donc qu'apparentes, et il n'y a pas de ce chef d'exception aux principes.

La discontinuité ne se manifeste qu'au moment où un joueur pousse une bille. A partir de ce moment, aucune rencontre prévue n'aura lieu, aucun des tracés dessinés d'avance ne sera suivi, rien de ce qui devait être ne sera. D'où cela provient-il? De ce que, si la constitution matérielle des billes révèle la présence d'un joueur à une place déterminée, elle n'indique cependant pas, pour le cas où ce joueur aurait la faculté de choisir son moment pour intervenir, quel sera ce moment. Car la suspension d'action, qui en soi n'est rien, ne peut être l'effet d'un mouvement moléculaire qui en soi est quelque chose.

L'effet produit par le joueur pourrait l'être aussi par une bille qui jouirait de la propriété de ne manifester sa présence qu'à l'instant du choc. Pour simplifier les données et le raisonnement, ne mettons sur le billard qu'une bille de cette espèce et une bille ordinaire.

Celle-ci est lancée. Nous savons qu'abstraction faite des frottements, des inégalités de la table et de l'imperfection des bandes, elle parcourra une ligne droite qui se brisera d'une certaine manière contre les bandes, et cela indéfiniment. Par supposition, elle ne subit

pas l'influence de l'autre bille, de manière que rien, dans son mouvement, ne peut laisser deviner qu'elle va la rencontrer, ni où elle la rencontrera. Quand le choc aura lieu, elle éprouvera une déviation qu'on ne pouvait prévoir, à moins que l'on ne connût d'avance l'existence, la position et la nature de l'obstacle. Mais, que l'on ait ou non cette connaissance, la prévision ne peut résulter de l'allure ni de la constitution de la bille; elle est en autrui, et la bille ne peut la pressentir.

Au fond, quand le choc se produit, c'est comme si la bille heurtée surgissait tout à coup. C'est, en réalité, une force nouvelle qui entre inopinément en scène pendant qu'un certain phénomène était en train de suivre son cours. Cette force constitue donc un système qui, dans le principe, était indépendant des forces en action sur le billard, et qui n'a rien de commun avec elles, tant qu'elles ne la rencontrent pas.

La discontinuité dans les mouvements peut donc provenir de chocs entre des forces primitivement indépendantes et qui, à un moment donné, entrent en conflit. Sur l'origine et la nature d'une force indépendante, on peut faire toutes les suppositions que l'on veut, et même recourir à l'infini; mais, en tout état de cause, on doit sacrifier la loi de la conservation de l'énergie, à moins que l'on ne fasse de cette force une puissance libre dans le sens défini plus haut, c'est-à-dire une puissance dont la seule prérogative est de pouvoir mettre le temps à profit. Car, en dehors de ce cas spécial, la force indépendante, au moment où elle entre dans le système qui subit son action, en augmente évidemment l'énergie.

En soi, une pareille hypothèse n'a absolument rien d'irrationnel. Rien ne s'oppose à ce que l'univers soit considéré comme renfermant des forces inactives, inconnues et inconnaissables jusqu'à l'époque où, par le cours des temps, elles viennent réagir sur lui et lui apporter le trouble, ou bien comme gouverné par un être tout-puissant et capricieux, source intarissable d'énergie. Mais adopter cette supposition, c'est en même temps rendre caduques et provisoires toutes nos conquêtes scientifiques.

La discontinuité ne peut donc s'expliquer scientifiquement qu'en recourant à la puissance volontaire.

Avant de nous occuper du mode d'action de cette espèce de puissance, il est bon d'examiner les opinions qu'on peut émettre sur le siège qu'elle occupe.

Ce siège peut être dans le mobile dont les mouvements sont discontinus, ou dans un autre mobile qui le conduit. Dans le premier cas, le mobile est doué de liberté; dans le second cas, c'est une ma-

chine dirigée par un être libre. La question se soulève donc de savoir si l'homme et les animaux ne sont peut-être pas des machines.

Une machine parfaite réalise des mouvements discontinus. Dans un cylindre se meut un piston poussé par la vapeur. Considérez uniquement le piston et la cause qui le meut, vous vous direz qu'il finira par être chassé hors du cylindre. Mais le constructeur a ménagé quelque part une ouverture que le piston, dans sa course, met à découvert, et par où la vapeur s'échappant vient agir sur son autre face; et voilà que le piston, contrairement à vos prévisions, marchera en sens contraire. Un corps tombe; il commence par décrire une verticale; mais j'introduis inopinément sur son chemin une courbe qui le reçoit et le fait dévier; certes, rien dans le corps ne pouvait faire soupçonner l'intervention de cette courbe.

Toutes nos machines, depuis la plus simple jusqu'à la plus compliquée, ne sont qu'une extension de ce type. Dans une montre, un ressort se détend, il est attaché à une roue qu'il devrait faire tourner. Mais cette roue a des dents qui viennent heurter contre un obstacle qui les arrête et qui cède à son tour sous l'action contrariée du même ressort. Or toutes ces combinaisons sont le produit de la liberté. Elles reposent toutes sur un agencement de différents moteurs indépendants qui entrent en conflit à des intervalles déterminés. C'est par des combinaisons semblables que nous forçons des corps à changer leur mouvement rectiligne en un mouvement curviligne et rétrograde. A cet égard, le billard lui-même est une machine où l'on a disposé, en prévision d'un but déterminé, sur le chemin des billes, des bandes élastiques qui leur impriment des mouvements inattendus pour elles et pour tous ceux qui ne voient pas ces bandes.

Or, dis-je, on peut se demander si l'homme et les animaux ne sont pas des espèces de billes soumises à des chocs et à des rencontres dont le principe leur est absolument caché.

L'hypothèse qui met sur le compte d'une puissance régulatrice suprême le jeu de la machine universelle est logiquement aussi soutenable et aussi irréfutable que le fatalisme. On peut toujours, à tout propos et à propos de tout, alléguer aussi bien les décrets d'un démiurge ou d'une providence que ceux du destin.

Sur le genre d'action de ce maître suprême, on peut faire une double supposition : ou bien il intervient incessamment — c'est, tout bien pesé, le système de Malebranche, le système des causes occasionnelles; ou bien son plan est réglé de toute éternité — c'est, moins l'optimisme, l'harmonie préétablie de Leibniz.

Ne parlons que de ce dernier système. Au fond, il ne diffère guère

du mécanisme que par le titre. Que la liberté de la créature soit confisquée au profit d'un ordonnateur divin, ou que la matière seule règne en maîtresse dans l'univers, nous ne sommes pas la cause de nos actes. Une nuance, tout au plus, sépare le mécaniste de l'harmoniste. Pour l'un et pour l'autre, la faculté de prévision est l'apanage de l'intelligence; mais, pour le premier, l'intelligence est un produit; pour le second, elle est une cause. A la science de la nature se substitue la recherche de la pensée et de la volonté créatrices. Cette pensée d'ailleurs et cette volonté sont immuables et éternelles comme les lois de la matière. Au point de vue exclusif où je me suis placé, je n'ai pas à critiquer ce système, que je déclare irréfutable. Il me suffit d'avoir montré que la science est obligée de recourir à la liberté pour expliquer les mouvements discontinus.

Il est maintenant établi que ce simple dessin : une ligne droite, une lacune, une courbe, — je pourrais dire plus simplement encore : une courbe et sa tangente — ne peut émaner d'un système de forces initiales, ayant agi dans son intégrité dès l'origine du tracé. On est donc forcé d'admettre l'existence d'un principe de discontinuité, d'un principe libre.

Que ce principe soit et reste dispersé dans tous les atomes, ou soit l'attribut propre de certains composés privilégiés, ou bien qu'il s'identifie avec un Dieu créateur et ordonnateur providentiel des forces, nous n'avons pas à le décider. Cependant l'homme à lui seul, dans sa conscience et dans ses actes, se dresse comme une protestation éclatante autant contre la dernière de ces hypothèses que contre le déterminisme. L'homme, qui détourne les fleuves et comble les vallées, qui perce les montagnes et unit les océans, l'homme, qui va jusqu'à combiner lui-même des machines qui simulent la vie et la pensée, serait donc une machine en qui le mécanicien aurait mis une portion de son génie! Or si, tirant de ce fait un argument contre la liberté, un partisan du déterminisme, au nom de la mécanique ou de la religion, venait nous opposer l'un ou l'autre de ces ingénieux appareils construits par des mains humaines, nous sommes en droit de lui répondre : La liberté a passé par là.

Il nous reste maintenant à faire voir comment, par une suspension prolongée de l'activité, l'être libre introduit la discontinuité dans le monde et peut se l'asservir.

J. DELBŒUF.

(*La fin prochainement.*)

LES VARIATIONS DE LA PERSONNALITÉ
A L'ÉTAT NORMAL

I

On s'est beaucoup occupé depuis quelques années des phénomènes morbides que l'on a appelés phénomènes de double conscience, expression qui n'est pas très exacte et qui a au moins le défaut de prêter à l'équivoque. Ces phénomènes morbides, ainsi que d'autres qui leur ressemblent plus ou moins, en ce que la notion du moi est aussi altérée, ont été employés surtout contre la théorie métaphysique de la substance spirituelle. Ils sont bien connus des lecteurs de la *Revue*. M. Taine a signalé ici même les phénomènes de la névropathie cérébro-cardiaque, dont M. Littré s'est occupé aussi. MM. Azam et Dufay ont exposé et discuté dans la *Revue scientifique* des cas curieux d'amnésie périodique. M. Ribot a groupé et interprété dans un de ses derniers ouvrages les faits qui se rapportaient à la fois à la mémoire et à la personnalité. Je n'ai pas l'intention de revenir ici sur ces phénomènes d'ordre morbide, mais bien de faire voir dans l'ordre normal des faits qui s'en rapprochent et d'en montrer les conséquences dans la question de la nature du moi. Voici, brièvement énoncés, les résultats auxquels je crois pouvoir arriver : 1° Les variations de la personnalité analogues à celles que nous révèlent les états morbides décrits par divers auteurs sont très fréquentes à l'état normal, mais pour diverses raisons elles passent souvent inaperçues, ou bien on n'en tient pas suffisamment compte. 2° Si l'homme peut être considéré comme ayant une certaine unité, cette unité a sa base dans le corps, non dans l'âme et dans les fonctions inférieures du cerveau plutôt que dans ses fonctions les plus élevées. 3° L'homme n'a pas une unité accomplie; son unité paraît seulement en voie de formation.

II

Les phénomènes pathologiques, en présentant l'exagération des phénomènes physiologiques, permettent souvent de se rendre compte de la véritable nature de ces derniers et de reconnaître dans l'état normal ce qu'on n'y eût jamais trouvé sans eux. Les phénomènes d'amnésie périodique, de double conscience, ont montré comment certains groupes psychiques divers pouvaient se former chez un même individu et rester complètement à l'écart l'un de l'autre. Les hallucinations et d'autres faits ont montré comment certains phénomènes peuvent être attribués à un autre individu par l'individu chez qui ils apparaissent. Les phénomènes de la névropathie cérébro-cardiaque montrent comment la sensation propre que chacun possède de son moi peut s'altérer et disparaître plus ou moins. Ces phénomènes ont mis en lumière la nature complexe et changeante de la personnalité humaine. Il n'est pas difficile, une fois qu'on les connaît, d'en reconnaître les caractères essentiels dans des faits qui se présentent chaque jour et que chacun a observés ou peut observer par lui-même.

On peut examiner à part chaque sorte de variation du moi; je reviendrai plus loin sur les interprétations philosophiques à tirer des faits; occupons-nous pour le moment des faits eux-mêmes.

Les faits normaux dont nous nous occuperons ici sont ceux qui se rapprochent de l'amnésie périodique; on pourrait presque, en forçant le sens du mot amnésie, les appeler des amnésies normales périodiques. Il est nécessaire ici de dire quelques mots sur la mémoire. Une indication des ressemblances et des différences de la mémoire et d'un des états psychiques qui se rapprochent d'elle par leur nature fera bien comprendre la différence et les ressemblances qu'il y a entre l'amnésie périodique et les différents degrés de ce que je voudrais presque appeler l'amnésie normale.

En fait, cette différence se ramène à celle qu'il peut y avoir entre avoir oublié une chose et ne pas penser à cette chose. On ne peut distinguer absolument ces deux faits l'un de l'autre. Sans doute, si l'on prend des cas très marqués, la différence paraît éclatante. Il m'arrive par exemple de ne pas penser à mon nom; cela n'implique pas que je l'aie oublié, et je ne suis pas dans la situation d'un malade qui ne peut plus dire comment il s'appelle. Toutefois, si l'on cherche à établir des distinctions bien tranchées entre l'amnésie, l'oubli et la

non-attention, on verra qu'il est impossible de réussir. On dira par exemple, et c'est la première idée qui se présente, qu'on n'a pas oublié une chose tant qu'on peut à volonté la faire revenir à l'esprit. Il n'est pas mal aisé de reconnaître que le mot volonté est bien vague, qu'il désigne une seule des conditions de rappel et qu'il ne peut servir à séparer absolument ce qu'on sait encore de ce qu'on a oublié. Il peut se faire par exemple que je cherche un nom sans pouvoir le trouver, ou un fait, ou une date, qui me reviendront plus tard sans que je les cherche; chacun sait que c'est là un phénomène assez fréquent et que souvent c'est lorsqu'on cherche que l'on ne trouve pas. Il ne faut pas oublier, de plus, que l'acte de retrouver un souvenir par la volonté rentre dans les associations d'idées et qu'il est impossible de séparer des autres, pour les mettre à part, les opérations volontaires de l'esprit. Il faut donc trouver autre chose. Ce que l'on constate en fait, c'est que la non-attention et l'oubli complet, si un tel oubli est possible, se rejoignent par une foule de phénomènes intermédiaires, que l'on peut observer très facilement. D'abord l'inattention conduit à l'oubli. A force de ne pas penser à une chose, il peut se faire qu'il devienne impossible de la rappeler. D'un autre côté, certaines choses qui paraissent oubliées viennent à surgir tout à coup dans la mémoire, quand certaines circonstances extérieures ou intérieures déterminent une activité extraordinaire de l'esprit. A côté de l'objet sur lequel se porte pour un moment notre attention, il y a des souvenirs en grand nombre qui pourront l'attirer dans un moment avec une grande facilité sous l'influence d'une association volontaire ou involontaire; il y a une autre classe de phénomènes passés qui, répétés moins fréquemment ou ayant joué un rôle moins considérable dans notre existence, ne pourront que plus dificilement être représentés à la mémoire, au moyen d'un effort, ou bien par l'effet d'un ensemble de circonstances un peu extraordinaire. Il y a enfin toute une classe de faits qui ne pourront jamais ou presque jamais revenir à l'esprit. Et ces diverses classes ne se séparent pas nettement, mais se confondent par leurs extrémités; entre l'état de conscience actuel et l'impression éloignée dont la trace, trop faible pour apparaître à l'esprit, va sans cesse s'affaiblissant, on peut trouver tous les intermédiaires.

La non-attention se relie ainsi à l'oubli; l'oubli lui-même ne diffère guère de l'amnésie, au point de vue de la psychologie générale, que par ses causes. Les deux faits considérés en eux-mêmes sont identiques; encore peut-on faire cette remarque qu'il est difficile de les distinguer complètement par leurs causes, comme il est difficile de distinguer la santé et la maladie.

Il n'y a pas lieu d'insister beaucoup ici sur les différences que présentent entre eux les trois groupes de faits que nous avons rejoints : non-attention, oubli, amnésie, puisque ce sont surtout de leurs ressemblances que nous aurons à nous occuper. Nous dirons cependant que les distinctions se font entre eux d'une manière approximative, par le plus ou moins de facilité de retour des états non présents à la conscience et par la fréquence des associations ou des circonstances extérieures qui les ramènent et par la nature de ces circonstances.

Nous avons à nous occuper maintenant des phénomènes normaux d'inattention ou d'oubli qui peuvent intéresser le problème de la personnalité de la même manière que les phénomènes d'amnésie périodique.

Remarquons que les amnésies périodiques elles-mêmes présentent plusieurs degrés et que les cas éloignés sont très différents au point de vue de l'intensité des phénomènes de la double conscience. Depuis le cas cité par Macnish, dans lequel on voit que même « cette mémoire organisée, qui permet de parler, de lire, d'écrire, n'est pas un fond commun aux deux états », jusqu'au cas du somnambule qui se rappelle dans un accès ce qu'il a fait dans l'accès précédent et jusqu'à l'ivrogne qui ayant perdu un paquet dans un état d'ivresse, peut le retrouver en redevenant ivre, en passant par les cas de Felida et de la malade du docteur Dufay, on voit la scission du moi en deux parties diminuer de plus en plus d'importance et les deux vies différentes se pénétrer de plus en plus et se confondre presque. Chez l'homme à l'état normal (remarquons que l'ivrogne établit déjà une transition entre le malade et l'homme sain), on trouve de même une sorte de division du moi. L'homme est pour ainsi dire composé de plusieurs moi qui ont un fond commun et se confondent jusqu'à un certain point, mais pas complètement, et l'on peut très bien couper artificiellement une personnalité en plusieurs morceaux et montrer que cette division correspond à quelque chose de réel. On peut de plus, ce qui ne peut se faire à l'état morbide, voir les causes de cette division de la personnalité.

Cette division du moi est moins marquée à l'état normal qu'à l'état morbide; elle se caractérise d'ailleurs de la même manière par la formation de plusieurs groupes distincts de phénomènes et de tendances, et elle est peut-être plus profonde qu'on ne serait porté à le croire après un examen superficiel; elle porte en effet non seulement sur les faits de conscience, c'est-à-dire sur la partie de l'esprit la moins organisée et la plus mobile, mais aussi sur quelques-unes de ces habitudes qui commencent à devenir à peu près inconscientes.

Elle n'a pas d'ailleurs passé inaperçue, et on pourrait trouver dans la littérature beaucoup de passages qui l'impliquent ou la signalent, mais on a vu surtout dans les expressions employées une simple métaphore.

On connait suffisamment les vers de Racine, le cantique qu'il tira des paroles de saint Paul ; la dualité du moi y est énoncée avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi.
L'un veut que, plein d'amour pour toi,
Mon cœur te soit toujours fidèle ;
L'autre, à tes volontés rebelle,
Me révolte contre ta loi, etc.

Ces deux hommes que Louis XIV connaissait bien, d'autres personnes les ont connus aussi, et le combat qui s'élève dans l'esprit à divers propos n'est pas une chose rare. On pensera peut-être que la personnalité n'a rien à voir là-dedans et qu'il est bien facile de dire que c'est la même personne, la même âme qui est tiraillée entre deux penchants. Je ferai remarquer d'abord que cette objection ne peut être faite que par ceux qui ne reconnaissent pas la valeur des cas d'amnésie périodique au point de vue des objections qu'on peut en tirer contre l'unité du moi, car il est facile de dire aussi que l'âme de Felida se manifeste tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Je désire ne pas rentrer ici dans le problème de l'unité substantielle, que je crois devoir être définitivement rejeté, problème que j'ai examiné d'ailleurs dans un article précédent [1], et je me borne pour le moment à constater le fait de la lutte entre les diverses tendances de l'homme et de l'idée qu'elle suggère naturellement d'une dualité du moi. Nous verrons plus tard ce qu'il y a de vrai dans cette idée.

Ce combat de tendances n'est pas le seul état qui fasse naître l'idée d'une dualité de la personne humaine ; cette idée peut naître aussi non pas du conflit, mais de la succession périodique de deux groupes différents de tendances et de phénomènes. Il est assez fréquent de dire ou d'entendre dire qu'il y a deux personnes chez un individu désigné : l'homme et le magistrat, par exemple, ou le professeur, l'homme privé et l'homme public. Sans doute, ici encore, c'est la même personne, si l'on veut, qui est à la fois homme privé et homme public. Remarquons toutefois que ces deux personnes en qui on sonde plus ou moins artificiellement une individualité vivante et concrète sont des groupes de faits et de tendances différentes reliés

1. *Revue philosophique*, juillet 1880.

entre eux dans un groupe et séparés d'un groupe à l'autre. De plus, la connaissance d'un de ces groupes ne donne nullement la connaissance de l'autre, et des tendances tout à fait opposées peuvent se montrer dans les deux groupes. Tel homme père et magistrat peut être très indulgent pour ses enfants et très sévère pour les prévenus. Chaque groupe est formé d'un nexus de tendances qui se lient les unes aux autres et se déduisent jusqu'à un certain point les unes des autres, mais qui ne se lient pas, bien souvent, aux tendances de l'autre groupe et ne se déduisent pas d'elles. La théorie de la faculté maîtresse et du fait dominateur est vrai pour chaque partie de l'homme en particulier, non pour l'homme en général.

Ce ne sont pas seulement deux groupes de faits, deux centres, deux nexus de tendances qui se combattent ou se succèdent et se remplacent par moments, que l'on trouve chez l'homme; il est plus compliqué que cela. A vrai dire, on ne peut savoir quel est le nombre de moi que contient un individu. L'homme religieux et l'impie, l'homme public et l'homme privé ne constituent pas une personnalité complète, il y a chez un homme: l'homme du monde et l'homme tel qu'il est dans son intérieur, l'homme de la ville et l'homme de la campagne, etc., etc. Ces différents moi se croisent, s'associent parfois les uns avec les autres et les uns contre les autres. L'homme public peut être religieux, tandis que l'homme privé est athée, etc.; mais ils ne se ramènent pas à une unité; on ne peut attribuer à la personne complète presque aucune qualité; le moi un au point de vue psychique est une pure abstraction, qui n'existe point dans la nature et n'a aucune réalité substantielle ou phénoménale.

Cela paraîtra peut-être paradoxal; on va penser que ce morcellement de l'homme peut n'avoir aucune limite et que chaque phénomène particulier, en admettant que l'homme puisse se décomposer en phénomènes séparés les uns des autres, va constituer à lui seul une petite entité. Ce n'est pas là que je veux en venir; mais, avant de terminer l'examen de la question et d'en arriver aux considérations générales qui doivent découler des faits, il n'est pas mauvais de reprendre la question par la méthode *à priori* et de voir comment il doit se faire fatalement que l'homme soit constitué par le groupement de diverses personnalités imparfaitement ordonnées.

Dans les cas morbides, comme celui que cite Macnish et comme ceux des docteurs Azam et Dufay, il est très difficile de dire quelle est la cause première de la formation des deux personnalités distinctes, ou du moins il est difficile d'indiquer d'une manière précise quelle est cette cause. Tout ce qu'on peut indiquer, c'est l'effet, qui est la scission en deux des phénomènes psychiques, qui paraissent dès lors

se rapporter à deux personnes différentes ou tout au moins constituer une double vie de la même personne. Quant à la cause, on ne peut que dire, d'une manière vague, qu'elle consiste dans une modification dans les conditions de la production des états de conscience. Dans la vie normale, au contraire, on voit très bien que certaines causes bien déterminées doivent presque toujours agir de manière à produire des groupes psychiques différents, par un changement que nous pouvons parfaitement reconnaître dans les conditions d'existence de l'individu, et amener la naissance et le développement de groupes psychiques et psycho-physiques qui se développent parallèlement, quoiqu'ils paraissent être en contradiction les uns avec les autres, qui s'ignorent parfois et qui n'ont presque jamais de conflit. — Ces influences plus ou moins constantes, plus ou moins longues, plus ou moins fortes, plus ou moins régulières, ce sont l'éducation morale, l'éducation religieuse, le milieu moral intellectuel ou physique, la profession, etc. Chacune de ces influences crée ou développe en nous, directement ou indirectement, diverses tendances ; chacune de ces tendances en crée d'autres à son tour, et l'on voit se développer ainsi dans le même individu plusieurs petits moi psychiques, reposant sur un fonds organique commun, mais très différents les uns les autres. Certains savants se vantent par exemple de laisser l'homme religieux à la porte de leur laboratoire. Voilà un exemple de la scission opérée dans une individualité par l'influence de conditions d'existence diverses. Diverses influences tendent à donner à un homme certaines tendances religieuses : ce sont peut-être l'hérédité, sûrement l'éducation, souvent les relations sociales, les besoins du cœur, l'imitation, etc., etc. D'autres influences tendent à développer l'esprit d'examen, le scepticisme : ce sont la réflexion, la recherche scientifique, la vue des erreurs commises par nos devanciers sur un grand nombre de points, etc. Voilà donc deux tendances opposées, l'esprit de critique et la foi, qui naissent et se développent. L'unité complète du moi exigerait que, de ces deux tendances, l'une fût subordonnée à l'autre, ou bien que l'une des deux fût détruite. Ce n'est pas là ce qui arrive bien souvent. Tel homme de science se vante d'avoir la foi de charbonnier en matière de religion et d'être très difficile en fait de preuve une fois qu'il s'agit de science. C'est bien à tort que Royer-Collard a prétendu qu'on ne faisait pas au scepticisme sa part. On la lui fait presque toujours, et chez nous tous tant que nous sommes, même chez les plus sceptiques, il est bien rare qu'il n'y ait pas un point faible, un coin de croyances et d'illusions que nous laissons à la foi et où nous ne laisserons pas pénétrer le doute,

soit que nous ne le voulions pas, soit que nous ne pensions pas à faire la critique nécessaire. On voit de même que forcément la vie publique tendra à développer en nous certaines croyances, certains sentiments, certaines manières d'être et d'agir qui seront tout à fait opposées à celles que nous fait notre vie privée. Le plus simple des hommes peut devenir solennel aussitôt qu'il a mis un vêtement de forme particulière. — De plus, les influences exercées sur les qualités primitives de l'individu par des milieux différents conduisent à des qualités tout à fait opposées; la même personne qui, comme homme, tremblerait d'adresser la parole à telle autre, lui parlera sans la moindre timidité, comme médecin par exemple, et lui fera une opération sans hésiter. On connaît bien la différence qui se manifeste dans le caractère de certaines gens insupportables dans leurs familles et charmants dans le monde. On explique en général ce fait par une dissimulation volontaire. Cette explication est superficielle et erronée. En fait, il y a deux personnalités différentes qui se soudent l'une à l'autre sur un fondscommun ; s'il y a eu dissimulation un moment, cette dissimulation cesse bientôt. C'est ce qu'on exprime en disant que l'habitude est une seconde nature.

On ne sait jamais, à moins de connaître bien intimement quelqu'un, de savoir sa vie entière, de l'avoir suivi dès le berceau, quelles sont toutes les influences qui ont agi sur lui. Aussi l'on ne connaît jamais tous les groupes psychiques qui le constituent, et l'on ne sait pas à l'avance comment il agira dans telle ou telle circonstance, car les circonstances ne font pas absolument tout dans la détermination de la manifestation de tel ou tel caractère, et il y a des causes internes qui nous échappent. Qu'on remarque que chacun de nous a en lui, à diverses profondeurs, sept ou huit personnalités, celles dont nous avons parlé jusqu'ici et qui sont déterminées, en grande partie au moins, par les circonstances de la vie actuelle ; il faut tenir compte encore de celles qui nous ont été transmises par nos ancêtres; il y au fond de chaque homme civilisé un sauvage et peut-être une brute qui se réveillent à l'occasion.

Nous voyons donc que des tendances différentes et opposées doivent naître et se développer chez l'homme, et qu'en fait elles naissent et se développent ; mais elles ne font pas que cela : forcément, chaque tendance donnera naissance à d'autres tendances et déterminera la formation d'un groupe qu'elle dominera et qui dérivera d'elle. Les tendances dérivées à leur tour en feront éclore d'autres ou tout au moins prépareront leur éclosion et formeront leur développement. Il se formera ainsi chez l'homme de petits groupes coordonnés de sentiments, d'idées, de passions et d'habitudes abou-

tissant à des actes. Chacun de ces groupes aura sa vie propre, non pas tout à fait indépendante des autres, mais indépendante dans une certaine mesure.

Ainsi l'observation et le raisonnement *à priori* nous conduisent à voir dans l'homme une multiplicité réelle non pas seulement de phénomènes, ce qui est trop évident, ni de groupe de phénomènes, mais de petites personnalités distinctes, constituées chacune par un nexus de phénomènes et de tendances dérivées les uns des autres ou dépendant les unes des autres.

Cette assertion sera pris peut-être pour un paradoxe complètement faux ou pour une banalité; il faut étudier les faits un peu plus profondément pour reconnaître qu'elle n'est ni l'un ni l'autre et pour pouvoir se faire une idée exacte de l'unité vraie ou fausse de la personne humaine.

Je me suis à peu près contenté jusqu'ici de montrer superficiellement l'opposition des divers côtés de l'homme. Il faut voir comment cette opposition est profonde et nuit réellement à l'unité du moi. Il n'en serait pas ainsi évidemment de toute opposition. Qu'un homme soit calme à un certain moment et qu'il se mette en colère à d'autres, par exemple, il peut ne rien y avoir de contraire à l'unité de sa personnalité. Pour montrer comment la formation des différents groupes nuit à l'unité du moi, il n'est pas hors de propos de préciser ce qu'on doit entendre par l'unité.

Il y a plusieurs sortes d'unités, l'unité métaphysique, l'unité qui est simplement le caractère par lequel une chose se distingue d'une autre, et enfin l'unité qui résulte de la convergence des effets ou des séries de phénomènes vers un même but. La première unité est l'unité substantielle, celle de l'âme pour les spiritualistes, celle du monde et de Dieu pour les panthéistes. La seconde est celle qui résulte de l'indépendance d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes par rapport à tous les phénomènes ou autres groupes de même espèce, d'un caillou par exemple ou d'un corps quelconque de tout phénomène ou groupe de phénomènes considéré à part des autres. La troisième est celle d'une machine bien construite. De la première, nous ne disons rien, puisque nous avons eu nos raisons pour rejeter les êtres métaphysiques. La seconde peut être attribuée au moi, comme à tout autre groupe phénoménal, à un livre ou à une pierre, par exemple; il n'y a pas lieu d'insister là-dessus. C'est donc la troisième que nous devrons examiner surtout.

Cette troisième unité est celle qu'attribuent au moi, en général, les philosophes qui ne sont pas spiritualistes ou métaphysiciens. « L'unité du moi, dit M. Ribot, n'est donc pas celle d'un point ma-

thématique, mais celle d'une machine très compliquée. C'est un consensus d'actions vitales, coordonnées d'abord par le système nerveux, le coordinateur par excellence, puis par la conscience, dont la forme naturelle est l'unité. Il est en effet dans la nature des états psychiques de ne pouvoir coexister qu'en très petit nombre, groupés autour d'un principal qui seul représente la conscience dans sa plénitude. »

Je ne puis accepter entièrement cette définition; les états psychiques ne sont pas entièrement coordonnés, ils ne le sont que partiellement. C'est ce que j'ai commencé de montrer, c'est ce qu'il faut achever de montrer clairement, pour établir que l'unité du mo n'existe pas, comme on l'entend d'ordinaire. Reprenons encore la question par le raisonnement et l'observation, pour mieux pénétrer les causes et la nature de la diversité des tendances.

L'homme est un être, et en tant qu'individu il doit tendre à se conserver lui-même. Que le sentiment de la conservation personnelle soit très vif chez l'homme, quelle que soit l'origine de ce sentiment, nul ne le niera. Ce sentiment s'accompagne d'autres sentiments de même nature, tels que le désir du bonheur, de la richesse, de la santé, etc. L'ensemble de ces sentiments constitue ce qu'on peut appeler les tendances égoïstes de l'homme. Mais l'homme n'est pas seulement un individu, il est membre aussi de groupes plus grands que lui, la famille et la société. Ces nouvelles conditions d'existence l'ont déterminé aussi d'une certaine manière, de sorte que l'individu. après une vie sociale de plusieurs siècles, doit être virtuellement doué de sentiments et de tendances qui le rendent propre à faire persister la famille et la société. D'un autre côté, une autre chose n'est pas moins évidente : c'est que ce qui est favorable à l'individu est souvent nuisible à la société et à la famille; ce qui est utile à la société, nuisible à l'individu ou à la famille; ce qui est utile à la famille, nuisible à l'individu ou à la société. Je veux bien que ces désaccords entre l'intérêt personnel et les différents intérêts collectifs tendent à disparaître; mais le fait est qu'ils ont toujours existé, il faut donc s'attendre à trouver dans l'homme différents groupes de sentiments, correspondant à différents groupes de conditions d'existence, opposés entre eux et se manifestant tour à tour, chacun avec son groupe, selon les circonstances externes où se trouve placé l'individu à un moment particulier, ou plutôt suivant une résultante des conditions extérieures et de certaines conditions intérieures. Sans doute, on peut objecter que la vie de l'individu exige que les diverses personnalités que contient un homme ne se combattent pas trop, mais il est à remarquer que dans ce cas tantôt l'individu,

tantôt la société sont sacrifiés et que le cas se présente assez souvent.

Il faut bien s'attendre maintenant que, quand l'une des tendances maîtresses vient à dominer, les tendances qui se rattachent à elles se montrent aussitôt dans la pénombre de la conscience, prêtes, s'il le faut, à se mettre en pleine lumière. A ce moment-là, en effet, il y a bien dans le moi une unité apparente, car toutes les tendances qui se manifestent plus ou moins clairement à la conscience convergent vers le même but; mais cette unité n'est qu'apparente, parce que les tendances opposées qui conduiraient à un but contraire n'ont pas disparu et ne sont que momentanément paralysées.

C'est bien ce qui arrive en réalité; un soldat par exemple est au fort d'une bataille. Tout le groupe d'instincts qui peut le rendre propre à sa destination actuelle se réveillera à ce moment-là : patriotisme, vaguement peut-être, instinct de destruction, colère irréfléchie, amour de la gloire, haine de l'étranger, obéissance aux chefs, réveil de l'homme primitif peut-être, et beaucoup d'autres tendances de même nature; les autres seront écartées. Mais à d'autres moments, par suite de fatigue des instincts trop longtemps mis en activité, ou de changement de circonstances, c'est en vain qu'on fera appel au dévouement et au courage qu'il a montrés précédemment et sur lequel on croit pouvoir compter; c'est le côté égoïste, ou les sentiments de famille qui se réveilleront, et avec eux tout ce qui peut les aider, la tendresse, la prudence, la crainte, le regret, la mélancolie, etc. De même, on a vu des assassins donner des preuves de dévouement. En présence d'un homme en danger, les sentiments altruistes ou désintéressés, le dévouement machinal peut-être, s'éveillent et déterminent un acte généreux. La vue ou l'idée d'un sac rempli d'or déterminera chez le même homme une unité morale toute nouvelle : l'idée de l'or éveillera le désir de la richesse, la convoitise, tous les appétits égoïstes, la haine, et elle déterminera à la fin un acte criminel.

On le voit, l'unité du moi ne dure qu'un moment; le moi, si l'on veut, et sauf le cas de lutte ou l'individu sent sa propre dualité; le moi est en général un, seulement ce moi change. Si la forme de l'état de conscience est l'unité, on n'en peut dire autant de la série ou des groupes des phénomènes de conscience.

Prenons un orgue de Barbarie; nous pouvons par des moyens appropriés lui faire jouer des airs différents. Cependant il n'y a qu'un orgue. De plus, chaque air a bien son unité propre; mais, précisément parce que chaque air a son unité propre, la somme des airs n'a pas d'unité. L'homme peut être considéré, à un certain point de vue, comme une sorte d'orgue de Barbarie. Les différentes circonstances

lui font jouer différents airs, composés chacun d'une série de notes principales accompagnées de notes moins distinctement perçues en général, qui forment l'accompagnement.

On voit comment s'expliquent toutes les contradictions que l'on rencontre chez l'homme, tous les défauts de logique et de raisonnement, le manque d'accord entre les divers jugements qu'il porte sur les choses, la contradiction entre ses idées et ses sentiments, entre ses idées et ses actes, entre ses sentiments et ses actes. C'est que l'homme n'est pas un; il est plusieurs, et il est plusieurs parce qu'il a été façonné par des séries diverses, par des ensembles tout à fait différents de circonstances extérieures. Chacune se contredit en soutenant des choses qui ne peuvent s'accorder, ou en agissant contre ses principes, à peu près comme un orgue se contredirait si on lui faisait jouer *Partant pour la Syrie* après la *Marseillaise.*

Le moi n'est donc pas un; toutefois on peut se demander s'il ne doit pas être un, un jour. Il tend vers l'unité, cela peut s'accorder je crois. En effet, à mesure que son adaptation augmente et que les milieux anciens changent, il semble bien que la coordination entre les diverses tendances de l'homme doive devenir de plus en plus complète. Il serait téméraire toutefois d'affirmer que l'homme arrivera jamais à l'unité.

III

J'ai comparé l'homme tout à l'heure à un orgue où les différents airs sont déterminés à l'avance et qui ne peut jouer qu'un certain nombre d'airs. On peut se demander si la comparaison n'eût pas été plus juste avec un piano, sur lequel on peut jouer à peu près tous les airs, en combinant les différentes actes à sa volonté. Un examen même superficiel montre qu'il n'en est rien et que,si l'homme n'a pas toute la rigidité de l'orgue, il a encore moins toute la souplesse du piano. Ses idées et ses sentiments dans les différents groupes qu'ils forment sont liés les uns avec les autres, de façon que la série ne puisse pas se rompre facilement, et les anneaux des diverses chaines ne peuvent pas se réparer aisément pour composer de nouvelles chaînes. Ici, nous retrouvons un autre caractère des changements morbides de la personnalité dans les variations normales : c'est l'oubli des autres moi. Il est positif que, quand une de nos personnalités domine, elle exclut toutes les autres ou tend à les exclure même du souvenir. Je sais bien que ce fait paraît en contradiction avec ce que l'on peut observer souvent; mais ce

n'est là qu'une apparence. Qu'au milieu d'un travail sérieux, par exemple, nous soyons distraits par une image d'une nature plus gracieuse, ou bien l'image est rejetée, ou bien il y a conflit, ou bien elle s'établira en nous; mais alors elle chassera à peu près complètement tout ce qui occupait auparavant notre esprit, pour s'y installer avec les tendances et les images concordantes qui se présentent avec elle, réduisant l'occupation précédente à un état purement machinal et la contraignant souvent à cesser bientôt.

Nos diverses personnalités se succèdent quelquefois très rapidement, mais elles ne se mêlent pas facilement. Je ne veux pas dire que cette fusion ne se fasse jamais et ne tende pas à se faire, mais il arrive souvent qu'elle s'ébauche à peine, et elle ne s'achève jamais ou presque jamais. Toute la théorie des associations d'idées est d'ailleurs fondée en grande partie sur ce fait. Les théories de la lutte pour l'existence et de la sélection dans la conscience rendent compte de bien des cas où ces phénomènes se montrent. C'est un fait bien connu que quand nous sommes fortement préoccupés par une chose, quand un des côtés de notre personnalité est mis en jeu, nous ne pensons à rien, sinon à l'objet qui nous préoccupe ou aux choses qui s'y rapportent notre intelligence n'est plus la même : elle a à ces moments-là un caractère spécial; nos associations se font selon un certain mode particulier qui ne ressemble pas aux autres modes qui se manifestent dans d'autres circonstances; nos sentiments et nos actes ont aussi un caractère particulier, et bien des fois il arrive que nous oublions absolument les motifs qui devraient nous empêcher d'agir comme nous le faisons; quelquefois il arrive que ces motifs se présentent à la conscience, mais ne s'y présentent qu'avec beaucoup de faiblesse, et cela encore est une sorte d'oubli. Nous avons vu tout à l'heure la ressemblance qu'il y avait entre l'oubli et l'inattention; nous voyons de même comment, ici, au point de vue psychologique, les variations normales de la personnalité se rapprochent de ses variations morbides. Cet oubli plus ou moins complet explique très bien comment des personnes dont les inconséquences frappent ceux qui les voient agir ne s'aperçoivent pas elles-mêmes de leurs inconséquences. Que d'hommes religieux, par exemple, oublient leur religion quand ils sont occupés de leurs affaires ou de leurs plaisirs et transgressent plus ou moins les commandements de Dieu et de l'Église! Ils n'y pensent pas; si on leur fait remarquer que leur conduite s'accorde peu avec leurs principes, ils ont quelque peine à s'en apercevoir, et bien souvent ils n'en éprouvent aucune inquiétude. C'est que, tant que l'homme d'affaires ou de plaisir domine, il s'inquiète peu de l'homme religieux et ne

peut guère fixer son attention sur lui. Quand l'homme religieux domine à son tour, il ignore souvent ce qu'a fait l'autre moi pendant son absence.

Les causes de ces changements de personnalité peuvent être aperçues dans bien des cas assez facilement. Elles sont internes et externes. Les causes externes sont des changements dans le milieu; les causes internes sont des changements dans l'organisme, qui ne dépendent pas directement des changements concomitants dans le milieu. En général, ces causes, de natures diverses, se mêlent et se déterminent l'une l'autre. Les causes externes déterminent des causes internes, en suggérant plus ou moins médiatement des idées associées aux sensations données par le milieu, ou aux idées que ces sensations réveillent. Les causes internes déterminent parfois les causes externes, en nous conduisant à modifier notre milieu, à nous transporter d'un lieu dans un autre, à voir telle ou telle personne. Les effets s'accumulent ainsi et se multiplient par suite de la multiplication des causes, et chaque effet peut devenir cause à son tour.

IV

Il convient maintenant de déterminer à peu près le point où s'arrête la vérité des considérations qui précèdent. Je ne veux pas évidemment scinder l'homme en plusieurs parties absolument indépendantes les unes des autres. J'ai tâché de montrer que cette indépendance existait. Il faut indiquer aussi ce qui la limite. Ce qui la limite, c'est que, arrivé à un certain degré de développement, les tendances diverses, les moi divers, si on veut, se combattent, et que nous prenons alors connaissance de leur existence, ce qui déjà commence à leur donner une certaine unité. Plusieurs des faits sur lesquels je me suis appuyé pour montrer la pluralité du moi impliquent cette connaissance : tel est l'état psychologique décrit par les vers de Racine. En fait, nous avons tous plus ou moins assisté à des luttes intérieures. Il arrive quelquefois, pas toujours, que les tendances vaincues le plus souvent finissent par s'affaiblir et disparaître; le moi tend ainsi vers l'unité. Il arrive encore que les tendances se combinent entre elles, se mettent sous la dépendance les unes des autres et s'harmonisent pour concourir au même but. C'est là encore une manière d'arriver à l'unité ou de se rapprocher d'elle. Enfin il est à remarquer que les différents centres d'attraction qui se forment et constituent de petites unités dans l'ensemble de notre conscience n'ont guère d'influence que sur les actes de

l'esprit peu organisés, c'est-à-dire sur ceux qui sont le plus conscients, ou sur ceux qui sont le moins profondément organisés. Il serait plus juste de dire toutefois que si la dualité se rencontre quelquefois dans l'habitude, s'il se forme même des groupes opposés d'instincts coordonnés entre eux, ces groupes sont beaucoup plus rares que ceux qui se forment dans les parties encore peu organisées de l'esprit. C'est dire que, si l'unité se trouve en nous à quelque degré, elle se trouve plutôt dans les fonctions les moins élevées de l'organisme que dans les fonctions les plus élevées, et plutôt dans le corps que dans l'âme, ce qui est à peu près l'opposé de la croyance généralement répandue.

Avant de résumer les conclusions auxquelles j'arrive, je désire prévenir une objection qui pourrait m'être faite. J'ai été souvent obligé d'employer des mots à double sens ou des métaphores qui peuvent être mal interprétées ; il ne serait pas difficile, par une fausse interprétation de mes phrases ou de certains termes, de m'accuser de remplacer une entité métaphysique par plusieurs entités métaphysiques. Je crois qu'il n'en est rien et que, si l'on veut se placer toutefois à mon point de vue et interpréter comme il le faut les mots ou les phrases dont je me sers, on ne trouvera rien de contradictoire dans ce que j'ai dit. Une tendance, par exemple, n'est pas pour moi une entité ; c'est un groupe de phénomènes psychologiques qui, dans certaines conditions données, en produira un autre. Cela dit, je crois pouvoir reproduire ainsi mes conclusions :

1° L'unité du moi n'est pas l'unité d'un organisme ou d'une machine dans lequel toutes les parties sont employées soit à la réalisation d'un but unique, soit à la réalisation de divers buts systématisés, et sont systématisées elles-mêmes entre elles. L'homme se rapproche de cette unité, il ne l'a pas atteinte.

2° Cette unité se retrouve à un plus grand degré dans de petits groupes de phénomènes et de tendances qui forment comme diverses personnalités dans un seul homme. Ces diverses personnalités, formant chacune un centre différent, ressemblent aux diverses personnalités auxquelles donnent naissance les amnésies périodiques. Elles se composent chacune d'une ou de plusieurs tendances dominantes auxquelles sont subordonnées d'autres tendances.

3° L'unité réelle de l'homme est le fond organique commun sur lequel reposent ces diverses personnalités, et l'unité de l'homme, qui n'est pas complète d'ailleurs, a sa cause et sa manifestation principale dans le corps et non dans l'esprit.

Fr. Paulhan.

NOTES ET DOCUMENTS

SUR QUELQUES ILLUSIONS OPTIQUES DE MOUVEMENT

Sans contester d'une manière absolue la loi ou, pour parler plus exactement, l'hypothèse à l'aide de laquelle Thomson[1] a essayé de rendre compte de certaines illusions optiques de mouvement, je crois possible d'en présenter une explication plus simple et plus vraisemblable. Je laisserai de côté tout ce qui est du domaine de l'expérimentation physiologique, comme pouvant paraître exceptionnel et d'une vérification difficile, et m'en tiendrai aux faits de l'expérience commune, que chacun peut aisément constater. La valeur d'une explication ne dépend pas nécessairement du nombre des faits auxquels elle s'applique : rien ne prouve *à priori* que des faits similaires n'aient point des causes différentes. Je me garderai donc de prétendre expliquer tout un ordre de faits lorsque je me borne à en étudier quelques-uns, et le seul reproche précisément que j'ai à adresser à Thomson, c'est d'avoir généralisé hâtivement et érigé en règle l'exception.

Nul doute qu'une succession prolongée d'images qui se répètent rapidement ne soit une cause de fatigue pour la rétine, et cette fatigue le point de départ de certaines illusions. Faut-il en conclure que la fatigue de la rétine est dans tous les cas la raison déterminante, l'antécédent constant de l'illusion? Si quelques faits semblent autoriser cette conclusion, d'autres la condamnent formellement. Je n'en vois guère que deux qui leur soient favorables : la chute d'une cascade et le passage d'un train, ou, ce qui revient au même, le passage apparent des objets lorsqu'on se trouve soi-même dans un train en marche, en voiture, en bateau, etc. ; et encore dans ce cas l'illusion se produit-elle souvent sans qu'il y ait fatigue de la rétine. Pour renverser le système de Thomson, il suffit de remarquer que des trois circonstances auxquelles il attribue la fatigue de la rétine :

1. Voir la *Revue philosophique*, décembre 1881, p. 554.

répétition des images, rapidité et durée de cette répétition, il n'en est pas un dont la suppression entraîne celle de l'illusion. C'est, dira-t-on, qu'il suffit des deux autres, ou même de l'une d'elles pour la déterminer. Soit; mais qu'alléguera-t-on si, comme il arrive, l'illusion se produit alors qu'elles manquent toutes à la fois? Que le train que nous voyons passer ralentisse ou accélère sa marche lorsque celui dans lequel nous nous trouvons est immobile, le mouvement apparent, c'est toujours le nôtre, et l'illusion ne cesse qu'au moment où nous nous sommes assurés que nous n'avons pas changé de place. De même, lorsqu'en bateau ou en voiture nous nous rapprochons des objets, il nous semble que ce sont ceux qui viennent au-devant de nous; et dans ce second cas l'illusion se produit sur-le-champ. Il n'y a donc là rien qui sorte des conditions ordinaires de la vision; personne ne croira qu'une succession d'images aussi lente et aussi peu prolongée soit de nature à fatiguer la rétine. Quant à la répétition des images, si dans certains cas (chute d'une cascade, passage d'un train composé de voitures d'un même type) elle contribue à produire l'illusion (avec ou sans fatigue de la rétine), ce n'est qu'accidentellement. Quand, par suite de notre propre mouvement, les images se succèdent plus ou moins rapidement, on ne saurait dire qu'elles se répètent. Encore une fois, la fatigue de la rétine n'est que l'exception; si donc nous voulons obtenir une explication générale des faits, c'est à la psychologie seule que nous devons la demander.

Les illusions en question portent sur trois points : 1° repos ou mouvement de l'objet ou du sujet; 2° direction du mouvement : en avant ou en arrière, de haut en bas ou de bas en haut; 3° nature du mouvement : rectiligne ou circulaire.

En voici quelques exemples.

1° *Etat de mouvement ou de repos.* — On est immobile, et l'on croit se mouvoir : passage d'un train, lorsque le train dans lequel on se trouve est arrêté; si en bateau ou même sur le bord d'une rivière on fait face au courant et qu'on le regarde fixement, on croit le remonter; si l'on se retourne, l'effet est le même : en suivant des yeux le mouvement de l'eau, on croit se mouvoir soi-même en sens contraire. Même illusion sur mer : les vagues se rapprochent ou s'éloignent : on croit avancer ou reculer.

On attribue aux objets son propre mouvement : en bateau, en voiture, en chemin de fer, les objets semblent se rapprocher ou s'éloigner; dans un ascenseur, les parois semblent s'élever ou s'abaisser le long du plancher que l'on croit immobile.

2° *Direction du mouvement.* — Le mouvement apparent est symé-

triquement opposé au mouvement réel. Pour le mouvement en avant et en arrière, qui est le plus fréquent, les exemples qui précèdent sont suffisants. Ajoutons-en quelques-uns pour le double mouvement d'élévation et d'abaissement. Si l'on se fait descendre dans un puits de mine, on croit voir remonter les parois du puits, et de même les objets que l'on rencontre au passage. Si ces objets remontent, tandis que l'on est soi-même immobile, on croit descendre. C'est l'illusion que nous avons signalée à propos de l'ascenseur. Le cas de la chute d'une cascade est un peu différent, en ce qu'il y a fatigue de la rétine causée à la fois par la rapidité du mouvement et par la contention prolongée du regard : si l'on fixe les yeux sur le mouvement de l'eau pendant quelques instants, il semble que le sol se soulève.

3° *Nature du mouvement.* — Le cas le plus frappant de transformation du mouvement est l'illusion bien connue à laquelle donne lieu la marche rapide d'un bateau, d'une voiture, d'un train. Si l'on considère successivement les objets les plus rapprochés, à mesure que l'on passe devant eux, et qu'ensuite on se retourne pour les suivre du regard, on cesse bientôt de les avoir derrière soi ; la ligne qu'ils suivent s'infléchit de plus en plus ; elle prend l'aspect d'une courbe, sensiblement demi-circulaire, commençant à l'observateur et allant se perdre à l'horizon à la hauteur de son point de départ ; et, comme chaque objet nouveau que l'on considère et que l'on suit du regard décrit de même un arc concentrique aux précédents et semble tourner autour d'eux, tout le côté du champ de la vision que l'on embrasse semble tourner sur lui-même.

Négligeons pour un moment ce dernier cas. Les faits dont nous avons à rendre compte se réduisent alors à ceci : nous jugeons en mouvement ce qui est immobile et, réciproquement, immobile ce qui est en mouvement, et le mouvement apparent est symétriquement opposé au mouvement réel.

Considérons avant tout les conditions communes de ces faits ; si elles ne suffisent pas à les expliquer, peut-être nous aideront-elles à comprendre comment ils sont possibles, nous laisseront-elles même entrevoir la circonstance à laquelle ils doivent de se produire. La première est la situation respective du sujet et de l'objet. Ailleurs, nous jugeons du mouvement ou de l'immobilité d'après un point fixe ou supposé tel. Ici, point d'intermédiaire entre l'objet et nous : il nous faut juger de lui d'après nous, ou de nous d'après lui. La seconde est l'ignorance actuelle ou l'oubli momentané de notre situation réelle par rapport à l'objet. En chemin de fer, si notre train est arrêté et qu'un autre train vienne à passer, nous ne savons pas à ce moment et peut-être n'avons-nous aucun moyen de recon-

naître lequel des deux est en mouvement. Une seule chose pour nous est certaine, le mouvement que nous percevons, c'est-à-dire celui de l'un d'eux ; et nous sommes réduits à opter, sans raison aucune, entre deux conjectures également vraisemblables. D'autres fois, nous savons très bien que nous sommes immobiles ou en mouvement ; mais nous n'en avons pas actuellement, nous en avons perdu le sentiment.

Cette sorte d'inconscience du mouvement propre est rare lorsqu'on l'exécute soi-même ; c'est le cas du piéton, du cavalier. Mais en bateau, en voiture, en chemin de fer, rien de plus fréquent. Telle doit être aussi la situation de l'aéronaute, celle des personnes qui se font descendre dans un puits de mine. Mais comment perdre, dira-t-on, le sentiment de son immobilité? Comme, par l'effet d'une préoccupation quelconque, on cesse de penser au lieu où l'on se trouve, aux objets que l'on a devant les yeux, à ses propres sensations. Par cela même qu'on regarde fixement un objet immobile ou en mouvement, qu'on est tout entier à l'impression que l'on en reçoit, on perd sans peine le sentiment de l'immobilité, comme du mouvement propre. Dans certains cas où le mouvement considéré est très rapide, où le même aspect, la même image, disparaissant et reparaissant tour à tour, ne laisse pas un instant de repos à la vue, la fatigue de la rétine, un certain trouble de la vision et de la pensée, cette sorte de vertige que provoque toute surexcitation prolongée de la sensibilité facilitent encore ou même rendent inévitable cet affaiblissement de la conscience de soi-même, lequel ne va pas sans un amoindrissement du sentiment de la réalité et de l'activité réflexive.

Nous comprenons, si je ne me trompe, la possibilité de l'illusion ; il nous reste à en découvrir la cause. Pourquoi juger en repos ce qui est en mouvement, voir un mouvement au lieu d'un autre? Une remarque bien simple va nous permettre de franchir ce dernier pas.

Nous jugeons constamment de la distance des objets d'après leur grandeur apparente, leur éclat, la netteté de leurs contours, le nombre et la précision des détails que nous y distinguons, et, lorsque nous nous dirigeons vers eux, nous nous en jugeons d'autant plus rapprochés que leur aspect présente ces divers caractères à un degré plus élevé. Lors donc que nous remarquons ces signes optiques du rapprochement, selon que nous nous savons immobiles ou en mouvement, nous devons croire que les objets viennent à nous ou que nous allons à eux. Si au contraire nous ignorons notre état réel de mouvement ou de repos, et que notre propre mouvement et celui de l'objet soient à nos yeux également possibles, un jugement spontané, antérieur à toute réflexion, plus fort même que

toute réflexion et suggéré par l'habitude, viendra trancher la question. Sommes-nous habitués à aller au devant des objets ou à les voir venir à nous, en d'autres termes à percevoir les signes du rapprochement par suite de notre propre mouvement ou du leur? Dans le premier cas nous croirons nous rapprocher d'eux ; dans le second, que ce sont eux qui se rapprochent de nous. Ce second cas, il est vrai, est hypothétique et pour ainsi dire théorique : il faudrait être depuis ses premières années paralytique ou prisonnier, avoir vécu toujours à la même place avoir toujours vu les objets grandir, s'éclairer etc., en un mot se rapprocher de soi par l'effet de leur mouvement propre. Rentrons dans la réalité : notre situation à tous est précisément l'opposé de celle-là; une habitude qui remonte aux premiers temps de la vie fait que nous rapportons les effets optiques du rapprochement à notre propre mouvement, sauf les cas bien entendu où, ayant conscience de notre état réel de repos ou de mouvement, nous voyons les choses telles qu'elles sont. Dès lors, tout s'explique : le mouvement apparent, celui des parois du puits de mine, de l'ascenseur ; celui des objets dont nous nous éloignons en chemin de fer, en bateau, en ballon ; et inversement notre propre mouvement apparent dans un train en arrêt, en présence des vagues de la mer, du courant d'une rivière, d'une chute d'eau; car, si nous sommes en mouvement, faute de le savoir ou d'en avoir le sentiment, nous sommes naturellement portés à croire que ce sont les objets qui se rapprochent ou s'éloignent de nous, comme il arrive en réalité lorsque nous sommes immobiles ; et si nous sommes immobiles, n'en ayant pas conscience davantage, nous devons croire que c'est nous qui nous rapprochons ou nous éloignons d'eux. Le renversement de la direction du mouvement n'est que la conséquence de cette première illusion : si l'objet vient vers nous, nous croyons aller à lui ; s'il descend, nous croyons nous élever ; si nous tournons sur nous-mêmes, nous croyons qu'il tourne autour de nous en sens contraire.

Que si dans certains cas où nous jugeons également possibles notre propre mouvement et celui de l'objet, nous inclinons à croire à l'un plutôt qu'à l'autre, cette disposition n'est qu'un effet de l'attente où nous sommes de ce même mouvement. Si l'on s'imagine aisément entendre, voir ce que l'on s'attend à voir et à entendre, combien cette illusion n'est-elle pas rendue plus facile, lorsque, comme ici, elle a un point d'appui dans la réalité, et se réduit à une interprétation du fait que la raison ne condamne pas plus qu'elle ne l'approuve?

Reste à expliquer la transformation du mouvement rectiligne en mouvement curviligne. On serait tenté d'y voir un effet de vertige

déterminé par la fatigue de la rétine. Cette fatigue, tout tend à la produire : la succession rapide des images, la multiplicité des points simultanément perçus, mais surtout le changement incessant des relations existant entre ces points, les uns étant fixes, les autres se déplaçant à chaque instant par rapport aux premiers et par rapport à l'observateur. Cependant je ne crois pas que la fatigue de la rétine suffise à expliquer le phénomène, qu'elle en soit même la cause déterminante ; je crois au contraire que les principes à l'aide desquels nous avons pu rendre compte des autres illusions optiques de mouvement trouvent ici encore leur application et, le dirai-je ? leur confirmation la plus inattendue. Que faut-il en effet, d'après eux, pour que cette nouvelle illusion soit possible ? Deux conditions dont la réalité quant à elle ne fait pas doute : c'est d'abord que les signes optiques du mouvement circulaire s'offrent à l'observateur ; c'est ensuite qu'il ignore ou qu'il oublie la nature de son propre mouvement, qu'il puisse même faire abstraction de celui-ci et se croire, se sentir immobile au moment où il se meut rapidement. Nulle difficulté pour celle-ci : nous l'avons constamment rencontrée dans tous les cas d'illusions que nous avons étudiés. Mais il peut paraître étrange que les signes optiques du mouvement circulaire accompagnent un mouvement rectiligne. Il faut un effort d'attention en effet pour reconnaître que le fait non-seulement est possible, mais qu'il est inévitable. Qu'on se rappelle l'impression éprouvée lorsqu'on tourne rapidement autour d'une colonne, d'un point fixe quelconque que l'on ne perd pas des yeux, comme dans un cirque : à chaque instant, une double image s'offre à la vue, celle de ce point immobile qui, à ce moment et parce qu'on le veut ainsi, marque la limite extrême du champ de la vision ; puis en deçà, et de plus en plus près de soi, celle des objets situés sur le rayon qui va du centre au point de la circonférence où l'on se trouve à ce moment ; la succession de ces images donne le sentiment du mouvement propre, de même que de leur rapport à l'image centrale résulte celui du mouvement circulaire. Maintenant agrandissons le cercle par la pensée, reportons le centre de plus en plus loin de nous : les apparences ne changeront pas. Nous jugerons toujours de notre mouvement par la succession plus ou moins rapide des images, et nous le jugerons circulaire, parce que, quelque éloignés que nous soyons du centre, nous les percevrons constamment en rapport avec lui. Or nous savons que l'intervalle des objets, comme leur grandeur, diminue avec l'éloignement; deux droites parallèles, deux rangées d'arbres, deux sillons semblent se rapprocher de plus en plus et prennent l'aspect de deux rayons convergeant vers un même point; une suite

de telles couples de lignes prendra donc nécessairement l'aspect de rayons partant tous d'un même centre, et, si nous passons rapidement de l'un à l'autre, nous croirons tourner autour de ce centre. Si donc il arrive que nous ignorions notre propre mouvement ou que nous n'en ayons pas conscience, nous croirons que ce sont les objets eux-mêmes qui tournent autour de lui.

Th. Bernard.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. Wundt. Die Aufgaben der experimentelle Psychologie. (Separatabdrück aus « Unsere Zeit ». In 8°. Leipzig, Brockhaus.

Dans cet article, M. Wundt a repris, en les complétant, quelques idées développées dans ses publications antérieures; mais, comme il n'a exposé nulle part d'une manière aussi complète l'ensemble des procédés d'investigation nécessaires à la psychologie nouvelle, il nous a semblé utile d'en donner ici le résumé, en insistant sur les points les plus nouveaux.

Lange a caractérisé d'une manière brève les nouvelles recherches psychologiques en les dénommant « une psychologie sans âme », c'est-à-dire qui s'en tient aux phénomènes, sans s'inquiéter d'une essence métaphysique et d'une substance inaccessible à l'expérience. Ce mot a été souvent répété depuis. Toutefois il ne faut pas s'y tromper l'antithèse entre cette psychologie et la psychologie métaphysique est moins dans le but poursuivi que dans la différence des méthodes. La psychologie métaphysique place au sommet de ses recherches une hypothèse qui lui sert à expliquer la variété des phénomènes. La psychologie sans âme, au contraire, est d'avis que cette hypothèse doit être prise dans le domaine de ses propres recherches, et par conséquent que, au lieu de précéder ces recherches, elle doit les suivre.

Cette unique différence entraîne toutes les autres. La psychologie métaphysique n'accorde que peu de valeur à l'amélioration des méthodes. Comme tout son intérêt est concentré sur des questions transcendantes, auxquelles elle a d'ailleurs une réponse toute prête, les données de l'expérience ne lui servent qu'à renforcer sa thèse. L'autre, au contraire, attache toute l'importance aux faits seuls, à leur connaissance exacte. Et d'où peut venir cette connaissance, sinon de la source où toutes les sciences naturelles la puisent : de l'expérience objective? A ce terme négatif de « psychologie sans âme », il est donc préférable de substituer le terme positif de *psychologie expérimentale*.

Toute direction scientifique a ses racines dans le passé. Aussi l'observation expérimentale dans le domaine psychique, quoiqu'elle soit de fraîche date, dérive de la philosophie expérimentale d'Angle-

terre, de cet « empirisme grossier », comme certains métaphysiciens allemands se plaisent à l'appeler : et, comme cet empirisme est en grande partie de provenance étrangère, cela fournit à ces métaphysiciens une excellente occasion de déployer leur zèle patriotique. Dans un temps où chaque nation défend ses produits industriels contre la concurrence étrangère, il est bon que les importations philosophiques soient soumises à un droit d'entrée moral.

Mais nos métaphysiciens d'aujourd'hui, qui se donnent tant de peine pour revêtir d'une forme scientifique les idées populaires sur Dieu, l'âme et le monde, ont complètement oublié que c'est un étranger — le Français Descartes — qui, par un mélange des idées scolastiques et des idées modernes en mathématiques et en physique, a façonné cette doctrine. Certes, elle s'est modifiée depuis; mais, comme elle n'a pénétré que lentement dans les masses et qu'elle y règne encore souverainement, son influence sur les métaphysiciens qui vivent dans ce milieu est incontestable.

C'est une chose qui n'a pas été assez remarquée des historiens de la philosophie que la foi philosophique de nos gens instruits et de la plupart des ignorants n'est autre chose que le cartésianisme. Cette philosophie, qui est devenue si commune aujourd'hui que c'est à peine une philosophie, n'était au temps de Descartes que la foi du petit nombre; mais c'est la destinée des doctrines qui ont un long développement historique de passer d'abord pour hétérodoxes et dangereuses et de devenir ensuite des articles de foi. A cet égard, le cartésianisme a été pour les temps modernes ce que la philosophie d'Aristote a été au moyen âge : d'abord repoussé, le philosophe païen était devenu à la fin du XIII[e] siècle un *præcursor Christi in rebus naturalibus*.

Les découvertes de Copernik, Képler, Stevin, Galilée, Gilbert, Harvey conduisaient à une explication complètement mécanique de la nature. Descartes le premier formule en système ce mécanique. Il est d'autant plus nécessaire de faire remarquer le caractère matérialiste du cartésianisme, que ses sectateurs modernes ont une tendance à accuser de matérialisme les représentants d'une conception du monde tout à fait contraire.

Sans insister sur cette influence du cartésianisme, qu'il suffit d'avoir indiquée, revenons au débat des deux psychologies. Il porte en grande partie sur la méthode. Le psychologue expérimental est pour le métaphysicien, un « grossier empirique ». En le confinant, sous ce titre, dans l'honorable compagnie des naturalistes, des linguistes, des historiens et de tous ceux qui cultivent un domaine spécial de la science, veut-on conserver au philosophe une manière à part de traiter l'expérience qui lui permette de quitter aussitôt la sphère inférieure des faits vulgaires pour s'élever dans l'éther de la pensée pure? La pensée intime de nos philosophes transpire assez, lorsqu'ils parlent de la psychologie « abaissée » à n'être plus qu'une branche de la biologie, ou dans l'in-

dignation avec laquelle ils reconnaissent que les méthodes expérimentales sont applicables à certaines parties, semi physiologiques, comme les perceptions. Les autres sciences sont trop solidement assises pour qu'on essaye de les déraciner ou de les faire rentrer sous le joug de la métaphysique; mais en voici une toute nouvelle qui lève la tête : elle veut s'émanciper de la philosophie, après avoir été jusqu'ici dans son servage. Pourquoi ne serait-il pas permis de la tuer, avant que les ailes lui aient poussé?

Supposons maintenant un homme d'un jugement droit, qui ne connaisse guère la philosophie ni les sciences particulières, mais qui se mette à les étudier avec l'ardeur de tout embrasser. Il trouvera que l'historien, le philologue, le naturaliste se donnent beaucoup de mal avant d'établir un fait comme certain. Il remarquera en particulier que le naturaliste part toujours de cette supposition que l'expérience immédiate est trompeuse, qu'il emploie d'innombrables moyens d'observation et d'expérimentation, souvent même le recours de l'analyse mathématique pour arriver à la vérité. Il verra que le philosophe au contraire, au lieu de partir des résultats critiques des autres sciences, suit une route plus commode : il rattache simplement ses spéculations aux idées courantes. A celui qui veut comprendre la philosophie de la nature de Hegel, le meilleur conseil qu'on puisse donner, c'est d'oublier tout ce qu'il sait de physique et de se rappeler simplement ce qu'il a appris dans la vie courante, sur la pesanteur, la chaleur, la lumière, etc. : c'est un exemple frappant de la méthode métaphysique, mais ce n'est ni le seul ni le plus récent. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier pour faire la traduction exacte du terme « empirisme grossier ».

En psychologie, l'empirisme supérieur, que le métaphysicien oppose à l'empirisme grossier du naturaliste, consiste dans l'emploi de la méthode dite d'*observation intérieure*. En quoi consiste-t-elle? Dans les ouvrages qui l'emploient, on dit à peine en quoi elle consiste et comment on en fait usage. On semble tenir l'observation intérieure pour une disposition antérieure à tout procédé scientifique et aussi naturelle que le boire et le manger. Et cependant quels désaccords dans les résultats obtenus par cette méthode! Si un habitant d'un autre monde, venant dans le nôtre, voulait se faire une idée de l'homme en lisant les manuels de psychologie, il croirait qu'on a dépeint plusieurs êtres de nature très distincte. Etablir les règles de l'observation dans un domaine où elle est possible et exacte n'est pas une difficulté. Il n'y a pas de domaine des sciences naturelles qui n'ait ses règles à cet égard, règles spécifiques, parce que, en dehors de certains principes généraux, le caractère de l'observation change avec l'objet de la recherche. Pourquoi la psychologie ne sait-elle pas donner ces règles? Parce qne l'observation de soi-même, si nous employons le mot dans le sens scientifique, est impossible. Il y a une *perception* des états internes comme des états externes; mais nous distinguons

avec raison percevoir et observer. La perception est toujours incomplète et livrée au hasard.

M. Wundt reprend les objections qu'on a fait si souvent valoir contre l'observation de soi-même par soi-même, et il compare les psychologues de ce genre à Münchhausen essayant de sortir de son étang en se tirant par sa propre perruque. Le vrai caractère de l'observation, c'est que son objet soit aussi indépendant que possible de l'observateur : ce qui ne se peut en psychologie. Ce qu'on peut conseiller de mieux au psychologue subjectif, c'est de laisser là l'observation intérieure et d'attendre du hasard ce que la perception interne lui fournira de curieux.

Mais la psychologie expérimentale, que veut-elle mettre à la place? Là où l'observation est impuissante, l'expérimentation est-elle possible? Peut-elle dépasser les sens et les organes moteurs, que la physiologie revendique pour elle-même? — Bornons-nous à attirer l'attention sur deux points : 1° Il n'est pas nécessaire que la recherche expérimentale produise des changements directs dans son objet; mais on peut procéder par des changements indirects dans les conditions dont il dépend. 2° Nous sommes obligés d'élargir nos idées scientifiques, lorsque nous les étendons à un nouveau domaine : il en est de même des méthodes. C'est ce qui arrive, en fait, pour la psychologie expérimentale, pour laquelle nous devons élargir l'idée qu'on se fait d'ordinaire de la méthode expérimentale.

Lorsque nous voulons soumettre nous-même ou d'autres hommes à l'expérimentation, il est clair que nous ne pouvons atteindre directement que le corps. Originairement, tous nos états de conscience dépendent d'impressions corporelles, et en ce sens la lumière qui frappe nos yeux, le son qui frappe nos oreilles sont des expériences instituées par la nature. On ne peut nier en tout cas que ces expériences diffèrent de l'observation intérieure par une circonstance capitale : c'est qu'elles sont indépendantes de la conscience et qu'elles ne se laissent pas travestir. L'auteur rappelle les procédés employés par les psychophysiciens : ils sont connus de nos lecteurs. Si les résultats obtenus par ces procédés sont de nature mixte, on peut néanmoins par une expérimentation convenable distinguer les influences psychiques des influences physiques.

Si nous nous élevons ensuite de la sensation à la perception, c'est-à-dire à une sensation rapportée à un objet en dehors de notre conscience, nous constatons que les mêmes procédés sont applicables.

Mais les phénomènes de la vie psychique centrale ne sont pas encore atteints : associations fortuites ou ordonnées logiquement, sentiments, volitions. On doit remarquer tout d'abord que ces états dépendent de ceux qui ont été déjà étudiés, et l'on peut au moins espérer quelques résultats des expériences ultérieures. On a soutenu que, l'observation intérieure étant exclue, la mécanique du système nerveux et la physiologie cérébrale pourraient beaucoup nous instruire. Malheu-

reusement, ces connaissances sont encore dans un état si modeste, que la psychologie expérimentale pourra attendre longtemps. Ces données ne sont pas, cependant, à dédaigner. De nos jours, l'anatomie pathologique, les études sur les maladies du langage et en général les travaux de la psychiâtrie contemporaine ont livré des résultats importants; mais l'interprétation de beaucoup de ces résultats est difficile justement à cause de l'insuffisance des connaissances psychologiques.

L'auteur insiste sur l'importance des recherches relatives à la durée des actes psychiques, — recherches qui ont été exposées ici même tout récemment; aussi n'y reviendrons-nous pas.

Mais, objectera le métaphysicien, en supposant toute cette science achevée, en saurons-nous plus long sur l'essence de notre âme? Assurément non, tout d'abord. Les découvertes de Képler et de Galilée ont rendu possible à Newton la découverte de la gravitation, et, n'y eût-il eu aucun Newton, on n'en serait pas moins parvenu tôt ou tard à une théorie de la gravitation. Vraisemblablement, la psychologie a encore bien longtemps à attendre pour que cette comparaison soit vraie; mais n'est-il pas indubitable que des hypothèses appuyées sur une connaissance exacte des faits sont préférables à toute autre?

Toutes les recherches que nous avons passées en revue jusqu'ici ne s'appliquent qu'à l'homme adulte, développé. Elles ne nous disent rien de l'évolution des diverses formes de la vie psychique. On a pensé qu'à cet égard l'observation des enfants pouvait beaucoup nous apprendre. C'est là une opinion que l'auteur déclare ne partager qu'en partie. Il est certainement intéressant d'établir à quelle période de la vie certaines manifestations psychiques paraissent pour la première fois, en quelle mesure elles sont indépendantes des impressions extérieures, etc. Mais il y a là, bien plus qu'on ne le pense, matière à illusion. Que de fois ne prend-on pas pour une invention de l'enfant une idée ou un mot qui n'est qu'une réminiscence! Ainsi le langage des enfants, tant étudié dans ces derniers temps, n'est que le langage des mères et des nourrices, quand elles cherchent à s'adapter à l'enfant.

Au premier abord, on peut croire que le vaste domaine de l'anthropologie psychique peut fournir davantage. La vie, les mœurs, la religion des peuples sauvages offrent une matière à la recherche objective; mais l'état psychique de ces peuples est le résultat de conditions si complexes qu'elles échappent à l'œil de l'observateur : d'où il arrive que l'ethnologue qui veut résoudre cette énigme part au contraire des idées courantes ; aussi il est douteux que jusqu'ici on ait tiré de tous ces documents un seul fait de psychologie pure. On pourrait, cependant, en tirer des indications d'un haut intérêt psychologique, sur les conceptions *mythologiques* ; quoiqu'il y ait moins à attendre des cosmogonies grossières des peuples sauvages que des monuments mythologiques des peuples civilisés. Ce sont des résultats

réservés à l'avenir. La mythologie a attendu longtemps et attend encore que l'archéologie et l'interprétation des vieux monuments littéraires lui aient frayé la marche; la psychologie doit attendre de même un état plus avancé de la mythologie.

Il semble que le moment est venu pour la psychologie de tirer profit d'une science voisine : c'est la *science du langage*. Elle fait partie de l'anthropologie psychique, quoique en général elle en ait été exclue jusqu'ici. Waitz, qui, dans *Anthropologie der Naturvölker*, poursuit un but psychologique, n'en dit rien, n'en fait aucun usage. Il faut avouer que la science du langage n'est rien moins qu'achevée. Mais il n'est pas nécessaire qu'une science soit achevée — y en a-t-il une seule qui le soit? — pour fournir des matériaux utiles. Il suffit qu'il y ait un nombre suffisant de faits bien établis, et il semble que c'est ici le cas. Si la psychologie était suffisamment avancée, il est vraisemblable que la science du langage pourrait expliquer immédiatement certains faits par des lois psychologiques. Pour l'instant, c'est la linguistique qui doit aider la psychologie à atteindre cet idéal.

Un homme qui a le rare avantage d'être à la fois un linguiste et un psychologue, Steinthal, dans son *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, ouvrage qui forme la première partie d'un grand ouvrage sur la linguistique, n'a pas tenu ce qu'on attendait. Le psychologue qui prend ce livre espère y trouver un grand nombre de nouvelles vues psychologiques tirées des langues. Au lieu de cela, Steinthal s'appuie en partie sur des observations tirées des enfants, en partie sur des théories subjectives, empruntées surtout à Herbart, quoiqu'il leur ait donné sa marque ; en sorte qu'il semble purement accidentel que l'auteur de cette psychologie soit en même temps un linguiste : J'ai appris plus de psychologie, ajoute Wundt, dans son petit volume « sur la langue des nègres mandingues » que dans le grand ouvrage précité. Steinthal pense qu'il y a une psychologie indépendante des faits objectifs, qu'on peut la constituer pour l'appliquer ensuite à tous les objets possibles d'observation psychologique, tandis qu'en réalité c'est de ces objets seulement qu'on peut tirer une psychologie scientifique. Tout récemment, Hermann Paul dans son remarquable ouvrage *Principien der Sprachgeschichte*, considère la psychologie comme une « science des lois » dont dépendraient la science du langage et les autres sciences historiques. Heureusement que, lorsqu'il s'agit des détails, l'auteur ne fait aucun usage de cette hypothèse.

En psychologie comme en logique, il faut se garder d'abuser de la grammaire. Celle-ci, par sa nature même, est obligé d'imposer à la vie du langage un formalisme extérieur, qui à la vérité est d'origine logique, mais qui, n'étant pas créé par la seule logique de l'esprit, n'est en fait ni logique ni psychologie. C'est au langage seul que le psychologue doit demander des faits d'une valeur psychologique; c'est lui qui révélera les lois de la pensée et du développement des idées,

parce qu'il est à la fois le produit et l'organe de la pensée. Il est heureux que là où l'appui de la psychologie physiologique commence à nous manquer, — pour les états de conscience supérieurs, — le langage nous fournisse un objet qui soit indépendant de l'observateur, multiple et variable d'après les circonstances, et par conséquent ait une valeur expérimentale.

Présentement, les linguistes cultivent avec beaucoup d'ardeur la physiologie des sons et sont arrivés avec raison à se convaincre que les lois de la permutation des sons dépend au moins autant de motifs psychologiques que de motifs physiologiques. Mais ces questions sont encore si débattues qu'on ne peut pas s'en servir pour notre objet. — Il y a plus à prendre dans l'étude de la formation des mots. Sur ce point, on est arrivé à reconnaître quelques faits fondamentaux. La formation des mots à l'aide d'éléments originairement différents, leur fusion plus ou moins intime pour exprimer de nouvelles idées supposent le jeu de forces psychiques dont on peut étudier la nature par leurs manifestations. A cet égard, la langue des peuples sauvages promet peut-être aux psychologues une plus riche moisson que les langues civilisées, dont l'organisation a des milliers d'années de date. On peut du moins l'inférer des observations importantes qui se trouvent dans les *Etymologische Forschungen* et autres ouvrages de Pott.

Après avoir indiqué rapidement ce que la psychologie peut tirer de l'étude des syntaxes, M. Wundt indique pour terminer l'étude des changements de signification, pour laquelle il y a de si riches matériaux amassés dans le domaine des langues indo-germaniques. Il est clair que l'histoire du langage a ici une valeur psychologique immédiate. Celui qui suit l'histoire d'un mot pendant les milliers d'années de son existence a fait, par là même, l'histoire d'une idée. On pourrait en citer plusieurs exemples, et l'on peut croire qu'avec les matériaux accumulés un travail, même de seconde main, serait utile. Quelle riche matière fournirait un ouvrage comme la *Griechische Etymologie* de Curtius pour le grec, et le *Wörterbuch* de Grimm pour l'allemand!

Nous avons insisté sur cette dernière partie du travail de Wundt relative à la science du langage, parce qu'il nous semble que, en France et ailleurs, on n'a reconnu son utilité pour la psychologie que d'une manière toute platonique, et qu'il est désirable qu'on en tire quelques résultats.

On voit, dit l'auteur en terminant, quelles riches sources de connaissance objective s'offrent à la psychologie et qui promettent de meilleurs résultats que cette observation intérieure, trompeuse et impraticable. Même en se limitant aux faits, il n'y a pas à craindre que la matière manque, et ce qu'on pourrait dire de l'origine et de la nature de la vie psychique sera établi sur une base plus solide que ces réminiscences métaphysiques du passé qui s'arrogent les droits de vérité scientifique et d'articles de foi inviolables. Il est indispensable que la

psychologie réagisse contre ce dualisme cartésien qui pèse sur elle depuis si longtemps et qui n'est qu'un matérialisme tempéré par des besoins moraux. Elle doit emprunter aux sciences de la nature leurs propres armes, leurs méthodes exactes, pour étudier les lois de la vie psychique, et, si elle réussit dans cette voie, elle peut espérer que les services qu'elle rendra à la philosophie seront meilleurs que ceux qu'elle en a reçus.

TH. RIBOT.

Ch. **Charaux**. DE LA PENSÉE. Durand et Pedone Lauriel. 1881.

Sous ce titre, l'auteur nous donne un recueil de « méditations chrétiennes ». Ainsi conviendrait-il, ce nous semble, du moins, de désigner les courtes dissertations imprimées dans cet intéressant volume. M. Charaux n'a garde d'être un métaphysicien indépendant; sa conscience de catholique lui en ferait un reproche. Croire en Jésus-Christ tout d'abord, vivre de sa vie, appliquer sa raison à l'intelligence de sa doctrine, voilà quelle devrait être la méthode des philosophes, si la présomption, l'orgueil, l'excès de confiance en eux-mêmes ne les détournaient du droit chemin. Ils cherchent la vérité, cela va sans dire, et, sous prétexte de la chercher avec désintéressement, ils la cherchent avec indifférence. La vérité ne se donne jamais, si on ne la poursuit avec amour. Ce n'est pas assez dire : aimer la vérité ne suffit pas, il faut encore vouloir vivre selon elle; toute philosophie est sagesse, et toute doctrine est dépourvue d'autorité à laquelle on ne sait pas conformer sa manière de vivre. La vraie éloquence se moque de l'éloquence; la vraie philosophie, pourrait dire M. Charaux, se moque de la philosophie. Et cependant, il ne sait point railler, c'est justice à lui rendre; il déteste l'erreur et souffre des maux que l'erreur entraîne. On dirait que, né converti, il lui reste encore à convertir les autres âmes et, pour mieux y réussir, à implorer l'assistance divine. Témoin cette éloquente prière : « Donnez-moi, ô Vérité infinie, Etre parfait, donnez-moi de vous servir de plus en plus par la justice et par la charité, et je ne craindrai point de vous oublier, je ne craindrai plus de vous méconnaître. Enseignez à tous les hommes et d'abord aux philosophes, c'est-à-dire à ceux qui s'intitulent vos amis, *que tout leur être dépend du vôtre et qu'ils doivent en retour vous consacrer tout ce qu'ils sont, leur amour avec leur raison, leur volonté avec leur raison, avec leur amour.* Faites-les souvenir que, pour s'unir à vous et vous posséder sans trouble, il ne suffit pas d'un acte de foi sans amour et sans vertu. »

Ainsi se termine la première étude du recueil, celle qui a pour titre : *La pensée et l'amour; la méthode morale.* M. Ravaisson, dans son célèbre *Rapport*, fit à ce travail les honneurs d'une mention accompagnée d'éloges. A la différence des éclectiques d'alors, M. Charaux ne pensait pas que la raison dût se passer du concours des facultés morales. Le cœur a ses raisons, qu'il appartient à la raison de connaître. Cette

pensée, qui n'est exprimée nulle part, mais sous l'inspiration de laquelle notre auteur écrivait son premier travail, aurait eu le mérite d'introduire dans la philosophie française une nouvelle méthode, si, comme M. Ravaisson le remarque, au lieu d'être simplement pressentie, elle avait trouvé sa formule. Une méthode que l'on entrevoit seulement par delà les nuages a des chances de rester longtemps stérile ; c'est le cas de la présente méthode : M. Charaux ne s'est point assez préoccupé de la faire descendre du ciel. Sans doute, depuis la première page du livre jusqu'à la dernière, on sent un cœur épris de Dieu, ardent à le poursuivre. L'auteur écrit de verve, avec grâce, tendresse, onction même, et ses raisons, qui trop souvent se dissimulent derrière d'agréables métaphores, mériteraient d'être persuasives, tant l'écrivain est persuadé. « Je vois, je sais, je crois, » disait la Pauline de Corneille. M. Charaux le dit de beaucoup de manières et sur beaucoup de tons. Que, par delà les méthodes défectueuses, qui ont enfanté l'erreur, l'auteur en aperçoive une autre, source infaillible de vérités, on serait mal venu à en douter. Mais quelle est cette méthode? L'auteur avait oublié de nous le dire ; dans la *conclusion*, il se ravise et nous propose les trois *règles* suivantes :

« 1° Ne point refuser à la vérité, c'est-à-dire à l'être en qui toute vérité réside, l'amour qu'il sollicite et dont il a déposé le germe dans nos âmes.

« 2° Régler et féconder l'amour du vrai par la pratique du bien. Purifier l'âme par la vertu, afin qu'elle devienne plus capable de recevoir et de réfléchir la lumière.

« 3° Se bien pénétrer de l'infinie distance qui sépare l'intelligence imparfaite de la vérité parfaite, etc. »

Il y a donc une vérité en soi, une vérité personnifiée, une vérité qui sollicite notre amour! Où M. Charaux en a-t-il donné les preuves? Cette vérité est telle que d'elle à nous la distance est infinie? — Soit ; mais que conclure de cette assertion peu précise? C'est que nous ne la connaîtrons jamais. Alors nous l'aimerons sans la connaître? Pour aimer, ne faut-il pas cependant que l'objet de mon amour existe? Je ne puis aimer le néant. L'auteur a pressenti ces objections ; aussi ne nous demande-t-il pas d'aimer Dieu ; il nous affirme que nous l'aimons sans le savoir : « Vous aimez Dieu, donc Dieu existe. » L'argument est plus ingénieux que persuasif, d'autant plus que rien n'est équivoque comme le terme amour. Autre est l'amour de l'homme pour l'homme, autre est l'amour de l'artiste pour la beauté que son imagination lui fait entrevoir. Auquel de ces deux amours ressemble l'amour divin? Voilà le problème à résoudre : il se peut que l'intelligence humaine se trouve là en présence d'une énigme dont elle n'aura jamais la clef ; il se peut dès lors qu'en dépit des mystiques, des saints et des martyrs, l'énergie de l'amour divin ne devienne jamais une preuve incontestable de l'existence de Dieu. Faut-il ajouter que les noms donnés à Dieu par l'auteur de la *Méthode morale* sont bien faits pour porter

le trouble dans les esprits avides de clarté? Qu'est-ce qu'une vérité infinie? Est-ce une vérité indéterminée? Je viens d'associer l'un à l'autre deux termes qui se repoussent. Si l'on entend *infini* au sens de *parfait*, je me demande ce que peut être une vérité parfaite : toute vérité clairement énoncée et comprise n'est-elle pas une vérité parfaite? Les vérités géométriques sont de ce nombre. Or quelle relation peut-il exister entre elles et Dieu?

Je sais bien qu'en adressant ces questions à M. Charaux on ferait preuve de mauvais vouloir : Pour atteindre au vrai, pour comprendre le vrai, il faut purifier son âme par la vertu; l'auteur nous le rappelle dans la péroraison de sa *Méthode morale*. Pour que ce livre fût goûté, lui faudrait-il, par hasard, des lecteurs en état de grâce? Nous le craignons; aussi n'osons-nous point continuer l'analyse d'un ouvrage qui selon toute vraisemblance, est destiné à un petit nombre d'élus. En résumé, le présent livre contient une sorte de discours sur la méthode et sur les systèmes; le style en est presque toujours distingué, malgré un singulier parti-pris d'écrire avec noblesse et de ne jamais abandonner, ne fût-ce que pour un instant, la forme oratoire. La langue est souple, riche, harmonieuse; derrière l'écrivain, on sent une âme, une âme d'honnête homme et de chrétien convaincu, une âme qui a élu domicile sur les « templa serena » chantés par Lucrèce. Mais rien ne sert au philosophe de chercher les hauteurs, si sur ces hauteurs il ne trouve point de clartés, si pour voir de plus haut il ne réussit pas à mieux voir, si pour tout embrasser il ne sait rien étreindre. Tel est le cas de M. Charaux; les problèmes de la philosophie le préoccupent plus qu'ils ne l'occupent; il voudrait les simplifier, peu s'en faut qu'il ne les supprime. Est-il besoin d'ajouter qu'il ne les a simplifiés que pour lui?

LIONEL DAURIAC.

Dr Robinet. — LA PHILOSOPHIE POSITIVE. — Germer Baillière. Bibliothèque utile. 1881.

La doctrine d'Auguste Comte a manqué de vulgarisateurs plus que de propagandistes. Rendons grâces au Dr Robinet d'avoir eu l'excellente pensée de résumer les principes et les conséquences de cette grande encyclopédie. Il ne s'agit que d'un manuel bien modeste; son défaut n'est pas de l'être trop, loin de là : il eût gagné infiniment à l'être davantage encore. Un philosophe qui connaît les six volumes du célèbre *Cours* s'y retrouve et pénètre le sens profond de ses abstractions, mais l'auteur de cette brochure, entraîné par un zèle d'ailleurs bien excusable, a trop souvent négligé de s'humaniser.

Soyons positiviste, et de bonne foi : c'est ici un devoir, en notre qualité de critique. Le tort du Dr Robinet, de ce point de vue, est de dogmatiser outre mesure; Comte, ce grand esprit, ne s'efforce-t-il pas à chaque page de son cours d'atténuer, de corriger, de compléter, de pré-

ciser? Voyez par quelle suite de considérations, d'analyses, de déductions, il dégage de l'évolution historique, scientifique et sociale la fameuse « loi des trois états ». Loi empirique d'une philosophie elle-même empirique : pourquoi donc lui attribuer une valeur axiomatique? C'est se conformer à l'esprit de rare sagesse du maître que de réclamer contre de pareilles exagérations des disciples. Parmi ces dogmes apocryphes de la philosophie positive, M. Robinet ne manque pas de poser en vérité indiscutable « l'irréductibilité des catégories de phénomènes et l'immuabilité des lois naturelles ». « L'ensemble des lois naturelles, physiques, biologiques, sociologiques et morales, est-il écrit page 36, l'ordre universel, est donc immuable dans ses dispositions fondamentales, c'est-à-dire quant à la permanence de nature et de relation de tous les phénomènes quelconques; il n'est modifiable qu'en ce qui concerne ses dispositions secondaires, c'est-à-dire quant à l'intensité de variation des divers événements! » — Simple question : le Dr Robinet est-il bien sûr, démonstrativement, de cette double assertion?

C'est aller à la fois à l'encontre du mouvement scientifique contemporain et des principes les plus fréquemment rappelés par A. Comte lui-même, que de proclamer ainsi, *ex cathedra*, des aphorismes invérifiés, peut-être invérifiables. S'il y a une loi objective vraiment digne d'être tenue pour « universelle et immuable », c'est probablement la loi newtonienne de gravitation. Eh bien, que le Dr Robinet veuille bien relire la XXIVe leçon du *Cours*, et il constatera l'étrange et audacieux scepticisme du maître à l'endroit de la soi-disant « universalité et immuabilité » de cette loi. Transportez par la pensée le soleil du foyer de l'orbite elliptique des planètes au centre, et alors « l'action solaire, au lieu d'être inversement proportionnelle au carré de la distance, varierait au contraire en raison directe de la distance elle-même. » Et le savant mathématicien ajoute : « Il serait impossible d'obtenir une plus grande opposition dans les résultats pour une modification, aussi légère en apparence, à l'hypothèse primitive; et cependant rien n'est mieux démontré. » C'est donc que le vrai positivisme, celui de Comte, ne dépasse point l'expérience systématisée, et les besoins strictement démontrés de la science actuelle. Dans cet inventaire et ce budget de la science expérimentale, il n'y a point de place pour les faux crédits.

Cette comptabilité si merveilleusement ordonnée du positivisme va même jusqu'à la proscription de toute explication biogénétique. C'est un des points délicats où la doctrine a pu être considérée comme rétrograde.

Mais laissons la philosophie physique proprement dite.

La philosophie de l'esprit, que Comte regarde comme un chapitre suprême de la biologie, est, quoi qu'on ait dit, des plus redevables au génie scientifique de ce savant. En dépit de protestations acharnées, violentes, et surtout inintelligentes, Comte a repris en cette matière la vraie tradition cartésienne : 1° chercher — partout et toujours — les conditions organiques et physiologiques de la pensée; 2° là même où ces

conditions échappent à l'observation, plutôt les déduire par voie d'hypothèse que de les omettre. Singulier, mais pardonnable excès, dont Descartes avec toute son école a donné maintes fois l'exemple ! Voilà pourquoi Comte, il l'explique très judicieusement, se déclare en 1835 un adepte philosophique de la doctrine si décriée de Gall, un partisan de sa localisation « provisoire » des facultés. Plutôt l'hypothèse fausse, condition de la démonstration expérimentale future, que le vague des discussions verbales sur les facultés, leurs rapports intimes et leur essence. « Il faut remarquer, dit très bien le Dr Robinet, maître ici de son sujet, que pour la philosophie positive cette opération ne constitue qu'un cas particulier du principal problème de la biologie : *Déterminer l'organe d'après la fonction*, et réciproquement. C'est Gall et Cabanis qui ont les premiers ramené la psychologie à la physiologie et insisté sur la nécessité de faire rentrer dans le domaine scientifique une étude jusque-là abandonnée aux métaphysiciens. Puis est venu A. Comte, qui a repris le problème avec le secours de la méthode positive, dénombré systématiquement les hautes fonctions de l'encéphale, celle de la moelle allongée et de ses dépendances (théorie des ganglions sensitifs), et fourni des indications corrélatives sur leur localisation. » Ceux qui ont pratiqué le traité cartésien des passions se garderont de protester contre cette légitime tendance scientifique : oserait-on se parer du titre de psychologue et rester en arrière des disciples de Descartes les moins suspects, Bossuet, Fénelon, Malebranche ?

C'est donc un des plus grands mérites de Comte d'avoir, contre le courant philosophique d'alors, proclamé les principes de la psychologie moderne, je n'ose dire nouvelle, puisqu'elle remontait déjà à près de deux siècles. Il est singulièrement regrettable que les psychologues français de cette époque aient attendu l'exemple et l'impulsion de l'étranger pour adopter et développer cette conception scientifique, d'origine française et cartésienne. Le Dr Robinet s'en indigne, avec quelque raison : « Nous avons le droit de nous étonner que cette partie de l'œuvre du fondateur du positivisme soit tous les jours encore passée sous silence par les vulgarisateurs scientifiques les plus en faveur, matérialistes ou spiritualistes, qui, sous prétexte de psychologie pure ou expérimentale, en font honneur à tant d'écrivains étrangers, surtout anglais, qui ont puisé leur originalité philosophique dans les ouvrages de Comte, précisément à la faveur de l'inqualifiable obscurité systématique où ceux-ci ont été laissés par les publicistes français, dupes ou complices. — La prétendue psychologie expérimentale n'est que la physiologie du cerveau conçue par Cabanis, fondée par Gall et par Broussais, et systématisée par A. Comte. » Tout ce chapitre, avec les considérations dont l'enrichit le Dr Robinet, est à recommander aux psychologues.

La philosophie sociale, ce *desideratum* suprême des travaux d'A. Comte, attend aujourd'hui encore sa constitution définitive. Une double loi de l'évolution intellectuelle a été dégagée pourtant ; elle mérite notre attention. C'est d'abord que le développement de la civilisation jusqu'à

ce jour a passé par les trois phases d'une même progression ascendante : l'évolution industrielle, l'évolution esthétique, l'évolution scientifique. Comte le démontre : c'est cette démonstration qu'il faut lire. Il en tire secondairement cette conséquence que l'œuvre de l'éducation nouvelle, arrivée à la pleine intelligence réfléchie de son but et de ses moyens, c'est de suivre l'ordre inverse : au premier rang l'évolution philosophique, puis l'évolution scientifique, puis la culture esthétique.

La singulière théologie du positivisme, la pseudo-religion du Grand-Etre, l'humanité, est vraiment une fantaisie démodée ; pourquoi le Dr Robinet ne se contente-t-il pas d'enguirlander de quelques fleurs cette religion-fantôme qui n'est plus qu'un souvenir?

Une philosophie des sciences, claire, précise au dernier point, digne d'un esprit merveilleusement doué et familier avec les théories fondamentales des sciences positives et naturelles; une tendance souvent heureuse, parfois hasardée et excessive, toujours philosophique, à positiver les sciences morales, en particulier la psychologie; des vues générales en matière de sociologie d'une grande élévation, des aspirations généreuses jusqu'à l'utopie, des erreurs inouies qu'on n'eût jamais attendues d'une intelligence aussi rigoureusement scientifique, et, malgré tout, une haute intuition des besoins de l'esprit moderne : voilà, en quelques mots, le bilan de cette œuvre monumentale. Il convenait de la résumer en un court tableau, destiné au grand public ; mais on se prend à songer, en lisant cette brochure, que l'art de l'écrivain est de charmer le lecteur, afin de le convaincre.

A. Debon.

G. Renard. — L'homme est-il libre? — Germer Baillière. Bibliothèque utile. 1881.

Le déterminisme de M. G. Renard est une espèce d'idéalisme moral jaloux des droits clairs et précis de la science, assez indifférent aux spéculations de la métaphysique, et, chose curieuse dans une doctrine en apparence exclusivement intellectualiste, tout pétri de sentiment, de croyance, disons de foi à l'idéal et au devoir. « Le déterministe sait, dit-il, que bien des choses en lui et hors de lui s'opposent à son essor vers le bien, que la volonté, comme l'intelligence, ne s'accroît que par l'exercice, que l'empire de la raison sur les désirs est long et dur à établir. Il en conclut qu'il faut sans relâche raidir son énergie et, comme l'athlète d'autrefois, se préparer aux luttes des grands jours par des luttes journalières. Cette pensée, déterminée en lui par la conviction que rien n'arrive sans raison suffisante, le détermine à son tour, non pas à l'inertie, à la mollesse, mais à un effort perpétuel, à une surveillance et à une action de tous les moments sur lui-même. » La correction de ce langage nous annonce qu'entre les métaphysiciens la liberté morale et les déterministes à la façon de l'auteur le dissentiment tient plus aux mots qu'aux choses.

M. G. Renard s'en est-il bien rendu compte? Il se croit vraisemblablement un déterministe achevé, irréconciliable. Nous ne tenterons pas de le concilier malgré lui avec ceux qu'il traite en adversaires; il nous suffira d'indiquer çà et là les critiques les plus graves, les points où la thèse de l'écrivain n'est pas toujours solide ou rigoureusement étudiée. La tâche nous est d'autant plus aisée que ce petit livre, écrit de verve, avec une pointe d'humour, est un essai heureux d'un esprit distingué très capable de rendre attrayantes les discussions arides de la philosophie. On profite à le lire, et on s'y plaît.

Parlons entre philosophes. D'un bout à l'autre de cet essai, il y a un malentendu, selon nous capital. L'auteur distingue le déterminisme scientifique contemporain du fatalisme antique, inventeur d'une chimérique Anankê, extérieure à l'homme et aux choses, dieu-machine de l'univers physique et moral. Il raille spirituellement ce fantôme. Mais il y a, dit-il, une autre doctrine, celle qui veut trouver à tout fait son explication, ses conditions nécessaires et suffisantes, dans le passé ou dans le milieu, conditions physiques, physiologiques, psychologiques : voilà le déterminisme aussi bien intérieur, intellectuel et moral que physique et cosmologique. « Tout fait a une cause. » Quoi de plus? — Ici, je demanderai à M. G. Renard de pousser sa conception à ses dernières limites, pour s'assurer, sinon de sa valeur absolue, tout au moins de la possibilité de la mettre en harmonie avec cet idéalisme moral auquel l'auteur, avec raison, ne voudrait pas renoncer. Si le déterminisme pris dans l'acception et l'usage scientifique du mot est le point de vue unique et fondamental des choses, du dedans et du dehors, s'il est mieux qu'un stade de la pensée dans la connaissance de ce qui est, et si conséquemment il exprime la nature intime, profonde de l'être, sans que nous ayons le droit ou le moyen de rien penser — je ne dis pas connaître — en dehors de cette fatalité intellectuelle, morale ou physique, il n'y a vraiment pas lieu de repousser dédaigneusement l'antique fatalisme; on le reproduit sous une autre forme. Le déterminisme préétabli de Leibniz, pris à la lettre, fait de nous des automates, aussi bien que le mystérieux destin grec.

Il serait en vérité profitable de s'expliquer une bonne fois sur cette matière. La métaphysique fait peur, je le sais, et M. Renard, si familier qu'il soit avec les philosophes, redoute les obscurités ou le vide de la philosophie première. Comme d'ailleurs son livre est une œuvre de vulgarisation, on ne peut qu'approuver sa réserve. Il vaut mieux décrire simplement le système de Copernic, disait Comte, que de vouloir par des démonstrations tronquées et mensongères le mettre à la portée des gens du monde. Il en va de même en métaphysique. Mais je m'adresse au philosophe. A la fin, je ne conçois pas bien, dirai-je, que tout autour de moi soit déterminé; que moi-même je sois rigoureusement et invinciblement déterminé (il n'y a pas d'atténuation admissible, ce serait un *clinamen*), et que dans cet ensemble immense de phénomènes, de choses, d'êtres, « d'individus » ou de personnes, il n'y ait rien de

déterminant. Car, au sommet, l'idée elle-même est déterminée par ses antécédents, concomitants ou conséquents (fins poursuivies) comme à la base le pur choc. Où est, je vous prie, le déterminant universel, inconditionné? Il faut le nommer. Est-ce la chose en soi? la matière? autre chose encore? De quelque manière qu'il vous plaise de l'appeler, ce sera la grande et terrible Anankê. Ou bien, pour éviter la conséquence, vous direz : La série des conditions déterminantes va à l'infini, *regressus ad infinitum*, et il n'y a pas de chose en soi; ce qui reviendrait à ceci : La loi de la détermination universelle et nécessaire est à la fois la loi et l'être. Autre façon, quoique plus subtile, de réaliser l'Anankê. Le déterminisme universel, envisagé dans toute sa rigueur logique, ne représente donc encore que l'antique fatalisme, rajeuni, habillé à la mode.

En passant, M. G. Renard se moque de la liberté transcendantale ou intelligible, adorée, pour ainsi dire, par Kant. C'est logique et commode. Descartes, lui aussi, a parlé de la liberté : il en fait même une sorte de miracle au sein de son mécanisme cosmologique universel; on pourrait pareillement s'en moquer, ou taxer le philosophe déterministe d'inconséquence. Et pourtant la raillerie se retourne contre l'auteur lui-même, si le déterminisme n'est qu'un fatalisme à double face interne et externe, où tout se ramène à la nécessité du mouvement physique, d'une opération logique, ou d'une balance d'idées et d'impulsions. Car de dire alors à l'agent moral : « C'est à vous de susciter en vous l'idée morale du devoir, » est une illusion singulière. Eh! le puis-je? s'écrierait-il; n'est-ce pas l'idée qui opère en moi, quand et comme il lui plaît. Quoi que je fasse, ne suis-je pas toujours et nécessairement *agi*, comme le croit Malebranche. La liaison déterminée des événements au dedans et au dehors renferme le secret de ce que je puis, de ce que je concevrai et de ce que je voudrai. Elle ferait de nous des somnambules.

Il y a heureusement dans l'ouvrage de M. Renard deux parties : une première, métaphysique, contestable, et à nos yeux insuffisamment étudiée; une seconde, morale, politique, sociale, excellente de tout point. La pratique n'est pas à la merci de la théorie. L'idéal, M. G. Renard y croit de toute la vigueur de son esprit : « C'est l'ensemble des principes de conduite qui m'apparaissent comme les plus conformes à ma nature... La loi morale est ainsi l'idéal que l'homme, en qualité d'être raisonnable, doit s'efforcer de réaliser, et il n'a pas seulement le devoir, il a aussi la faculté de le faire... Le déterminisme ne touche pas à la loi morale : il ne fait disparaître que l'idée de mérite et celle de démérite. » La thèse entière de l'auteur sur le droit de punir, réduit à l'exercice d'un droit légal et social, est à lire. C'est un résumé fort bien fait de la doctrine juridique libérale, et un intéressant chapitre de sociologie pratique.

A. Debon.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Annales médico-psychologiques.
Janvier 1882.

Un cas de dédoublement de la personnalité. — Période amnésique d'une année chez un jeune homme hystérique, par le Dr L. CAMUSET.

Il s'agit d'un jeune homme atteint d'hystéro-épilepsie qui perdit complètement le souvenir d'une année de son existence et pendant cette période changea totalement de caractère.

V... Louis, âgé de dix-sept ans, fils d'une fille-mère « adonnée à un dévergondage notoire et d'un père inconnu, se mit dès qu'il put marcher à errer et à mendier par les chemins. Plus tard, il vola et finit par être arrêté et envoyé à la colonie pénitentiaire de Saint-Urbain, » où il travailla d'abord à la culture de la terre.

C'est là qu'il devint malade, et on dut le transporter à l'asile de Bonneval, mars 1880. Son bulletin de santé portait : accidents de nature épileptique datant du mois de mai 1879, paraissant par accès périodiques de plus en plus graves ; paralysie des membres inférieurs. Intelligence intacte.

A l'asile, on constate que le malade a la physionomie ouverte et sympathique, que son caractère est doux, qu'il se montre reconnaissant des soins qu'on a pour lui, etc. Il raconte l'histoire de sa vie avec les détails les plus circonstanciés « Il nous dit son enfance, pendant laquelle sa mère ne s'occupait guère de lui, sa vie d'alors, enfin ses vols. Mais à ce souvenir il est honteux, il s'excuse d'avoir volé, il s'en prend à son abandon, à ses camarades qui l'entraînaient au mal. Il regrette fort ce passé et affirme qu'à l'avenir il sera plus honnête. A Saint-Urbain, il travaillait à la terre. Son genre de vie ne lui déplaisait pas ; il était gai. Un jour qu'il était occupé dans une vigne, il prit à pleine main un serpent caché dans un fagot de sarments. Le serpent se sauva sans le mordre, mais il eut une frayeur extrême, et le soir, rentré à la colonie, il perdit connaissance. Revenu à lui, on lui dit qu'il avait eu une crise de nerfs; ces crises se renouvelèrent de temps en temps ; et puis les jambes s'affaiblirent, et il en arriva à ne plus pouvoir marcher du tout, etc., etc. »

En résumé, ce malade ne présente rien d'anormal sous le rapport psychique. Comme on le voit, sa mémoire est normale : « C'est un pauvre garçon infirme, de caractère franc et symphatique. »

« On se décide à lui apprendre un état compatible avec son infirmité. Il sait lire, écrire à peu près. On le porte tous les matins à l'atelier des tailleurs. Là, on l'installe sur une table, et, grâce à la position de ses membres inférieurs, il prend tout naturellement la posture classique des tailleurs. En effet, ses membres inférieurs sont paralysés, fortement atrophiés et aussi contracturés.... Au bout de deux mois, V... sait coudre assez bien; il met à son travail tout le zèle possible, et son chef d'atelier est satisfait de ses progrès. Un matin, deux mois environ après son entrée à l'asile, vers la fin de mai 1880, notre malade tombe d'une attaque à l'atelier même. »

Nous n'avons pas à décrire ici les diverses phases de l'attaque hystéro-épileptique, qui se termine cinquante heures après le début par un sommeil calme.

« Au réveil, V... veut se lever. Il demande ses habits, et il réussit, tout en étant fort maladroit à se vêtir de son pantalon et de sa veste ; puis il fait quelques pas dans la salle; la paraplégie a disparu. Si les jambes chancellent et soutiennent mal le corps, c'est que les muscles sont atrophiés... Une fois habillé, V... demande à aller avec ses camarades aux travaux de culture. Il veut se rendre aux ordres du chef de culture, avec M. Ferdinand, dont il parle souvent. Nous nous apercevons vite que notre sujet se croit encore à Saint-Urbain et qu'il veut reprendre ses occupations habituelles.

« En effet, il n'a aucun souvenir de sa crise, et il ne reconnait personne, pas plus les médecins et les infirmiers que ses camarades de dortoir. Il n'admet pas avoir été paralysé, dit qu'on se moque de lui. Nous pensons à un état vésanique passager, très supposable après une forte attaque hystérique. Mais le temps s'écoule, et la mémoire ne revient pas. V... se rappelle bien qu'il a été envoyé à Saint-Urbain; il sait qu'il a « l'autre jour » eu peur d'un serpent qu'il a pris dans sa main. Mais, à partir de ce moment, il y a une lacune. Il ne se rappelle plus rien. Il n'a pas même le sentiment du temps écoulé.

« Naturellement, nous songeons à une simulation, à un tour d'hystérique, et nous employons tous les moyens possibles pour mettre V... en contradiction avec lui-même mais sans jamais y parvenir. Ainsi, nous faisons conduire, sans l'en prévenir, le malade à l'atelier des tailleurs. Nous marchons à côté de lui en ayant soin de ne pas l'influencer quant à la direction à suivre. V... ne sait pas où il va. Arrivé à l'atelier, il a tout l'air d'ignorer l'endroit où il se trouve, et il affirme qu'il y vient pour la première fois. On lui met une aiguille en main et on le prie de coudre. Il s'y prend aussi maladroitement qu'un homme qui se met à une semblable besogne pour la première fois. On lui montre des vêtements dont il a fait les grosses coutures alors qu'il

était paralysé. Il rit, a l'air de douter, mais enfin s'incline devant nos observations. »

« Après un mois d'expériences, d'observations, d'épreuves de toutes sortes, nous restons convaincus que V... ne se souvient de rien. »

Un des points les plus curieux de cette observation, c'est la modification qu'a subie le caractère du malade.

« Ce n'est plus le même sujet; il est devenu querelleur, gourmand; il répond impoliment. Lui qui n'aimait pas le vin et qui le plus souvent donnait sa ration à ses camarades, maintenant il vole la leur. Quand on lui dit qu'il a volé dans le temps, mais qu'il ne devrait plus recommencer, il devient arrogant. « S'il a volé, il l'a payé, puisqu'on l'a mis en prison. ».... On l'occupe au jardin. Un jour, il s'évade en emportant des effets et 60 francs à un infirmier. Il est rattrapé à cinq lieues de Bonneval, au moment où, après avoir vendu ses vêtements pour en racheter d'autres, il s'apprête à prendre le chemin de fer pour Paris. Il ne se laisse pas arrêter facilement; il frappe et mord les gardiens envoyés à sa recherche. Ramené à l'asile, il devient furieux, il crie, se roule à terre. Il faut le mettre dans une cellule.

« L'occasion est belle pour tenter une dernière épreuve. Nous reprochons donc à V... sa conduite, son ingratitude. Il nous répond par des injures. Il se moque de nous, il sait bien que nous devrons le renvoyer quand il aura dix-huit ans, etc.; enfin il s'évadera encore quand il voudra. Nous profitons de ce moment pour lui dire : Vous vous êtes moqué de nous, vous vous rappelez très bien le temps pendant lequel vous ne pouviez pas marcher. Alors ses injures redoublent. « Ah! « vous m'insultez parce que j'ai été fou, vous n'en avez pas le droit! »

« Si V... avait eu le moindre souvenir de ce qui lui était arrivé, il n'eût pas manqué de s'en vanter dans son exaltation, car il ne se possédait plus. »

On a publié plusieurs observations analogues. Celle de Félida X..., rapportée par M. Azam, est la mieux connue, et nous l'avons analysée dans cette *Revue*. On se rappelle que la vie psychique de cette malade était pour ainsi dire en partie double : l'état normal et l'état pathologique. Dans l'état pathologique (que M. Azam appelle l'*état seconde*), la mémoire de la malade était intacte. L'état normal au contraire (l'*état prime*) était caractérisé par des lacunes de la mémoire, par la perte absolue du souvenir de l'état seconde.

M. Camuset remarque avec raison que les cas de ce genre sont plus nombreux qu'on ne le suppose. En effet, dit-il, ils ne sont étudiés que depuis peu. Auparavant, ils laissaient les observateurs incrédules. Ils étaient même embarrassants pour certaines théories. Quel est donc ce « moi » qui se métamorphose, qui s'oublie pendant une année?

Brain : A journal of neurology
Janvier 1882.

LAUDER BRUNTON. *La position des centres moteurs dans le cerveau au point de vue des fonctions nutritives et sociales.*

Les expériences de Ferrier et des localisations nous ont appris qu'il y a dans le cerveau autour de la scissure de Rolando des centres moteurs qui correspondent aux mouvements les plus différenciés de la face et des membres. M. Lauder Brunton fait ingénieusement remarquer que ces centres sont anatomiquement disposés suivant un ordre qui correspond à celui des mouvements qui traduisent les modes principaux et ordinaires de l'activité animale. La nutrition et les actes qui la préparent étant un de ces modes principaux de l'activité «, on doit s'attendre, dit-il, à ce que les centres moteurs du cerveau soient disposés au point de vue de la préhension des aliments, et que les centres soient modifiés chez les différents animaux suivant la manière dont ils se procurent leur nourriture.

Si l'on examine les figures du livre de Ferrier, « on voit que chez le singe les centres se trouvent autour de la scissure de Rolando dans un ordre particulier, correspondant à celui qui serait nécessaire pour que l'animal prenne sa nourriture. » En irritant convenablement ces centres les uns après les autres dans l'ordre voulu, « les yeux s'ouvrent largement, les pupilles se dilatent, et la tête se tourne comme pour regarder la nourriture; puis la main et les bras s'étendent comme pour la saisir; le bras et la main sont ensuite ramenés vers le corps et en adduction; puis la main se met en supination et l'avant-bras se fléchit comme pour porter la main vers la bouche; puis l'angle de la bouche se rétracte et s'élève, les canines se découvrent, la bouche s'ouvre et effectue des mouvement de mastication, etc. »

Si l'on compare la disposition des centres moteurs du cerveau chez le chien ou le chacal à celle qui existe chez le singe, on est frappé par une curieuse différence. Chez le singe, les centres sont dans l'ordre que nous venons d'indiquer et se suivent sans interruption. Chez le chien, au contraire, il n'y a qu'un petit nombre de centres autour du sillon crucial (qui correspond au sillon de Rolando), et les autres sont situés plus bas dans une autre circonvolution.

Les centres qui entourent le sillon crucial répondent aux mouvements nécessaires pour voir la proie et la poursuivre activement. Les centres qui président aux mouvements des mâchoires et de la langue en sont séparés. C'est qu'en effet le chien, après avoir vu sa proie, doit courir longtemps avant de l'atteindre, et par suite avant de mettre en mouvement les muscles de la gueule et des joues qui lui servent à la saisir et à la dévorer. Aussi les centres qui répondent à ces deux temps sont-ils dissociés.

Il serait intéressant de poursuivre l'étude des localisations à ce point de vue, de rechercher par exemple la disposition des centres de la voix, de l'activité sexuelle qui en dépend en une certaine mesure, etc., etc. L'auteur n'a pas encore de données suffisantes pour entreprendre ce travail.

BUCKNILL. — *La maladie de Swift.*

L'auteur établit que Swift était, depuis l'âge de vingt ans, à peu près atteint d'un affaiblissement de l'ouïe et d'accès intermittents de vertige labyrinthique (maladie de Ménière) qui n'auraient pas été sans influence sur son caractère et sur les troubles de son intelligence.

Comptes rendus des séances de la Société de biologie.

1881-1882.

Au mois de décembre dernier, un médecin des hôpitaux, M. Dumontpallier, prétendit qu'il suffisait de fixer certains groupes musculaires chez une hystérique hypnotisée pour faire contracter ces groupes de muscles exclusivement. A ce moment, M. Dumontpallier se servait des expressions « influx oculaire », et l'on était bien près d'admettre à côté de l'influx électrique, par exemple, l'existence d'une nouvelle force, d'un « influx neurique » (Barety).

Mais M. Dumontpallier annonça à la Société de biologie que d'autres agents, un rayon lumineux, un vent de soufflet dirigés sur les muscles avaient la même action que le regard. Cependant, pour établir l'action réelle de l'influx oculaire, l'auteur interposait entre l'expérimentateur et le sujet une large plaque de verre qui devait intercepter toute action du souffle et de la température. Dans cette expérience, on constate l'action positive du regard; l'influx oculaire traverse la vitre pour influencer le muscle qu'on regarde et le faire entrer en contraction.

Dans ses affirmations, M. Dumontpallier ne s'arrête pas là :

« Lorsque la malade sort du sommeil hypnotique, elle parle, elle écrit et reconnaît les objets. Si à ce moment on porte le doigt ou le regard vers la troisième circonvolution frontale gauche, aussitôt l'hypnotique devient aphasique. Si l'on agit une deuxième fois, l'aphasie disparaît.

« Quelque étranges que soient ces faits, disait M. Dumontpallier, j'ai cru devoir les communiquer à la Société de biologie. J'ai rapporté ce que j'ai répété un grand nombre de fois sur la même malade, ce qu'ont répété ceux qui m'ont fait l'honneur de venir dans mon service; et, quoi qu'on dise, je ne tiendrai pas ces faits sous le boisseau; je ne demande qu'une chose : c'est qu'on les infirme ou qu'on les confirme. »

Une commission fut en effet nommée pour en vérifier l'exactitude, et voici l'analyse du procès-verbal qu'elle a publié :

« *Première expérience.* — Avant l'arrivée de M. Pouchet (les membres de la commission étaient MM. Pouchet, Javal et Dumontpallier), la malade étant amenée par hypnotisation en état de catalepsie, il convient de noter ici qu'elle s'est endormie pendant que M. Javal regardait son visage. M. Dumontpallier a déclaré que le pied bot du pied gauche disparaîtrait sous l'influence du regard de M. Javal. MM. Dumontpallier et Magnin étant derrière lui, M. Javal s'est mis dans la position prescrite, et, après environ deux minutes, l'expérience a pleinement réussi. Mais M. Javal a déclaré qu'*il avait tenu les yeux fermés tout le temps* (!....). M. Dumontpallier a fait remarquer que le résultat pouvait être dû à l'action des *lunettes de M. Javal* (!) ou à celle de son regard à travers les paupières fermées (!...) »

Deuxième expérience. — M. Pouchet se charge de répéter une expérience analogue en regardant le tendon du jambier antérieur. Mais, au lieu de regarder la malade, il lui tourne le dos. Le phénomène annoncé par M. Dumontpallier ne s'en produit pas moins. Ce sont encore les lunettes de M. Javal qui sont incriminées.

Nous ne rapporterons pas les autres expériences, qui désormais n'ont plus d'intérêt. Celles que je viens d'analyser suffisent pour discréditer la question, qui est probablement ajournée pour longtemps.

Ajoutons du reste qu'un savant comme M. Charcot était venu à plusieurs reprises déclarer que les expériences qu'il avait faites à la Salpêtrière n'avaient rien de commun avec celles de M. Dumontpallier.

Notre collaborateur M. Pouchet a, dans une courte note, essayé de donner la raison des faits que M. Dumontpallier avait si étrangement interprétés. Il suppose que la malade endormie, hypnotisée conserve dans une certaine mesure ses facultés de perception, de volition ; que les impressions reçues par les organes sensitifs de la malade étaient perçues par elle dans une certaine mesure et devenaient le point de départ d'actes voulus, vaguement voulus si l'on veut, plus ou moins pénibles, peut-être incertains dans l'exécution, et tout naturellement empreints de ce goût pour l'extraordinaire si fréquents chez les malades en question.

« Dans les expériences dont nous avons été témoins, ajoute-t-il, tout s'est passé comme si nous avions été en présence d'une être faible d'intelligence, de mauvaise foi, manifestant très bien quand il sait ce qu'on veut de lui, tâtonnant et donnant la moitié du temps à côté quand il ne le sait pas au juste, demeurant tranquille dès qu'on ne s'occupe plus de lui. »

L'ENCÉPHALE. Journal des maladies mentales et nerveuses. Sous la direction de MM. *Luys* et *B. Ball.* 1881. VI 188s. I.

La stigmatisée de S..., par M. *Ball.*

Contributions à l'étude de la structure de la cellule nerveuse, par M. *J. Luys.*

L'art de faire varier les effets de haschisch, par M. *Giraud*.

Considérations sur un cas d'hallucination de l'ouïe, par *B. Ball*.

Un mot sur la superstition et la folie chez les nègres du Zambèze, par *Régis*.

La pathologie dans l'histoire : la famille d'Auguste et les maladies de Luther, par M. *Jules Soury*.

De l'hylozoïsme moderne, par M. X.

L'aliéné devant la Société, par M. *Ball*.

Considérations à l'étude des localisations cérébrales. — Surdité ancienne. — Atrophie des circonvolutions de la région cunéiforme, par M. *J. Luys*.

La *Revue* annonce que, sous ce titre : *Les aliénés peints par eux-mêmes*, elle publiera désormais dans chaque numéro l'histoire pathologique d'un malade écrite par lui-même. « Les écrits des aliénés offrent pour le psychologue et le médecin un grand intérêt. Sans parler de leur importance au point de vue purement graphique, ils constituent en effet le miroir le plus fidèle et le plus exact de l'état intellectuel du malade dont ils émanent. »

Le dernier numéro contient une intéressante autobiographie sous ce titre : *Les impressions d'une hallucinée* et un second écrit, œuvre d'un mégalomane mystique avec fac-simile d'une lettre adressée par le malade au Président de la République.

La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. *Renouvier*, octobre 1881 à mai 1882.

Renouvier. L'idéalisme et l'infinitisme de Spinoza.

Pillon. L'importance des études philosophiques dans l'éducation.

Examen critique des *Essais de critique générale*, par M. *Shadworth H. Hodgson* (traduit du *Mind* avec notes en réponse par M. Renouvier).

Renouvier. Politique et socialisme... L'évolution sentimentale de Saint-Simon.

Pillon. Note sur une assertion de M. l'abbé de Broglie.

William James. Action réflexe et théisme (traduction).

S. Hodgson. La philosophie de la réflexion (traduction).

Renouvier. La physique de Descartes et la physique de Newton.

A. S. Quelques mots sur l'idée d'une science sociologique.

Bibliographie. *Renouvier*. Descartes, par L. Liard.

F. Grindelle. Leçons de psychologie appliquée à l'éducation, par H. Marion.

Renouvier. Les sept énigmes du monde de M. Dubois-Reymond.

Théorie des quantités négatives, par *P. de Campou*.

Le positivisme et la science expérimentale, par l'abbé *de Broglie*. Analysé par Ch. Secrétan.

Le positivisme des derniers temps, par le Dr *Audiffrent*.

Nos devoirs et nos droits, morale pratique, par M. *Ferraz*.

La question sociale en France, par *P. Dupuy*.

La vie inconsciente de l'esprit, par *Ed. Colsenet*.

Essai de philosophie naturelle, par *S. Tissot*.

L'aperception du corps humain par la conscience, par *Alexis Bertrand*.

Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini), par *L. Mabilleau*.

La critique religieuse, publiée sous la directioh de M. *Renouvier*, octobre 1881, janvier 1882.

Fragments de philosophie religieuse. La foi en Dieu, extrait de la *Philosophie religieuse* de M. O. Pfleiderer.

Elisée Bost. Quelles sont les bases métaphysiques et morales du protestantisme libéral?

E. de Muralt. Essai sur la théorie de Kant de la faculté de juger ou d'apprécier les sentiments.

Alfred Benezech. L'Etat sans Dieu.

Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu par M. *Ch. Vergé*, décembre 1881, — mars 1882.

Idées modernes. Cosmologie. Sociologie de M. Bresson, par M. *Levasseur*.

Le bien et la loi morale, éthique et téléologie de Mme Cl. Royer, par M. *F. Passy*.

Platon à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce, par M. *Ch. Huit*.

Descartes de M. L. Liard, par M. *F. Bouillier*.

Logique de Galien, par M. *Emm. Chauvet*.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de *Maurice Vernes*, numéros 4, 5 et 6, 1881, numéro 1, 1882.

La nouvelle théorie évhémériste (M. Herbert Spencer), par M. *Albert Reville*. (Critique intéressante et approfondie de la théorie sur l'origine des religions exposée dans les *Principes de sociologie*).

Bulletin critique de la mythologie scandinave, par M. *Eug. Beauvois*.

Esquisse de la mythologie des Slaves, par M. *Louis Léger*.

Histoire du bouddhisme dans l'Inde, par M. *H. Kern*.

La religion de l'ancien empire chinois étudiée au point de vue de l'histoire comparée des religions, par M. *Happel*.

Esquisse d'une histoire de la religion romaine, par M. *G. Boissier*.

Lamagie chez les Finnois, par M. *Eug. Beauvois*.

Bulletin critique de la religion de l'Egypte ancienne, par M. *Maspero*.

Bulletin critique des religions de l'Inde, par M. *A. Barth*.

LA PHILOSOPHIE POSITIVE. Revue dirigée par Ch. Robin et Wyrouboff. Septembre 1881 — avril 1882.

L'ensemble de la science mathématique. Résumé des idées d'Aug. Comte, par M. *G. Pinet.*

Essais sociologiques. *Ch. Mismer.*

La thèse de la morale posée dans sa rigueur et sa généralité. *E. de Pompery.*

La philosophie positive, de Comte, résumée par S. Rig. *G. Wyrouboff.*

La notion de force en philosophie. Erreurs courantes à ce sujet, par *H. Blondel.*

Programme d'un cours d'ethnologie. *D. E. Dally.*

Le passé de la philosophie. *E. de Roberty.*

Les sciences abstraites et les sciences concrètes. *Blondel.*

LA REVUE OCCIDENTALE, publiée sous la direction de M. *Pierre Laffite*, année 1881.

La morale laïque, par le Dr *Robinet.*

Cours de philosophie première (huitième leçon). *P. Laffitte.*

Spinoza et la Hollande, par M. *P. Laffitte.*

Essais sur la philosophie des mathématiques, par *Aug. Comte.*

Questions sociales, par M. *Fabien Magnin.*

L'idéalisme vient de perdre l'un de ses principaux représentants aux États-Unis : le littérateur et philosophe RALPH WALDO EMERSON est mort en avril dernier. Parmi ses principaux ouvrages d'un caractère philosophique, signalons ses *Essays* (au nombre de vingt), ses *Representative Men* (imité de Carlyle), *Nature* (huit essais), et *The Conduct of life* (neuf essais).

On annonce aussi la mort, à Leipzig, du physicien et astronome ZÖLLNER, dont les vues philosophiques ont été plusieurs fois exposées dans ce recueil.

Sous ce titre : *La jeune Revue scientifique et littéraire*, paraît un nouveau recueil hebdomadaire, dirigé par MM. BOUDRÉAUX et DE LA HAUTIÈRE, professeur de philosophie au lycée Fontanes. Cette revue, spécialement consacrée à l'éducation et à l'enseignement, se propose de faire une assez large place aux questions de philosophie pratique, de morale et de pédagogie.

M. le professeur O. REHNISCH (de Göttingen), qui a publié d'après les notes de LOTZE, ses *Grundzüge der Psychologie*, dont nous avons rendu compte (avril 1882), vient de faire paraître ses *Grundzüge der praktischer Philosophie* (Hirzel, Leipzig). Il annonce qu'il publiera chez le même éditeur et dans le même format, également d'après les notes de Lotze, une série de *Grundzüge* consacrés à la philosophie de la religion, à l'esthétique, à la philosophie de la nature, à la métaphysique, à la logique, et à l'histoire de la philosophie.

M. H. Marion prépare une deuxième édition de la *Solidarité morale*.

M. Angiulli publie une nouvelle édition, revue, de son livre *La pedagogia, lo stato e la famiglia*.

La question du *délire* vient d'être traitée par MM. Ball et Ritti dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, et par M. Buccola dans une brochure *I deliri sistematizzati primitivi : nota di psicologia patologica*, in-8. Reggio.

Notre collaborateur, M. Boutroux, a publié dans le dernier numéro de la *Revue internationale de l'enseignement* un article intéressant et approfondi sur « l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres ». Il conclut à la création de deux sortes de chaires, les unes *magistrales*, les autres *annexes*. Les premières comprendraient la philosophie et l'histoire de la philosophie; leur nombre serait variable, suivant l'importance des Facultés. Les secondes, représentant les tentatives novatrices, seraient créées pour les individus et disparaîtraient avec eux. Parmi ces chaires, l'auteur indique comme désirables les suivantes : psychologie physiologique, psychologie comparée, sociologie, et même philosophie du droit, de la religion, etc.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Netter. *L'homme et l'animal devant la méthode expérimentale*. In-18. Paris, Dentu.

J. Locke. *Pensées sur l'éducation des enfants*, trad. Coste, éditées par L. Fochier. In-12. Paris, Delagrave.

E. Zeller. *La philosophie des Grecs*. Tome II. Traduite par E. Boutroux. In-8°. Paris, Hachette et Cie.

F. Pollock. *Essays in Jurisprudence and Ethics*. In-8. London, Macmillan.

W. Wallace. *Kant* (Blackwood's Philosophical Classics). In-12. Edinburgh, London.

Krause. *Vorlesungen über Æsthetik, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers hgg. von* P. Hohlfeld und A. Wünsche. In-8°. Leipzig, O. Schulze.

Dr M. Flesch. *Untersuchungen über Verbrecher-Gehirne : anatomische und anthropologische Studien*. I Theil. In-8°. Würzburg, Stuber.

W. Schuppe. *Grundzüge der Ethik und Rechtphilosophie*. In-8°. Breslau, Kœbner.

W. Schuppe. *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse*. In-8°. Breslau, Kœbner.

Th. Ziegler. *Geschichte der Ethik*. 1e Abth. : *Die Ethik der Griechen and Römer*. In-8°. Bonn, Struss.

Dr A. Wernicke. *Die Philosophie als descriptive Wissenschaft*. In-18. Braunschweig und Leipzig, Gœritz.

A. Bastian. *Der Buddhismus in seiner Psychologie*. In-8°. Berlin, Dümmler.

V. Di Giovanni. *Giovanni Pico della Mirandola : filosofo platonico*. In-8°. Firenze.

Le propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XIII

ARTICLES ORIGINAUX

NOTES ET DOCUMENTS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

PRINCIPAUX ARTICLES

CORRESPONDANCE

Coulommiers. — Imprimerie Paul Brodard.




B
2
R4
t.13
Revue philosophique de la France
et de l'étranger
PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

